

W.S.C.



شرح احسانى معروف

طبع في المطبعه النوريه في شهر ربيع الاول سنة ١٢٨٥
في المطبعه النوريه في شهر ربيع الاول سنة ١٢٨٥

تجارتہ النہایہ فاجتمع المصنفون من مشرقہ فی تحصیل ما یصلح تبیاناً بعد فی تہذیبہ و تظہیرہ و تلوکلا علیہ فی تجویدہ و تحویرہ و توجیہ
کتابہ الحقیق لانتشارہ علی کثف حقائق العالی و انعامہ علی شرف قلوب البانی و واسال لحد العظیم ان یصل ما قاصدہ غایا لعلہ لکرم
المنہ بالوصول الی جنات النہام فیہ سبل لکرم ہول و ہوسی و اہم البین قال العرب الضعیف عبد العزیز بن ہمدان محمد بن العزیز
تاب السد علیہ و غفر لہ و لوالدہ فی اخیر ہذا الکتاب علی شہیدی و سیدی و سدری و مولائی و ہذا الامام الکبیر المعظم و الہام الفکر المکرم علم
الہدی الام الری سدری اللہ کاشت الفیہ فاصبہ لایات الشریعہ کاشت ایاہ الحقیقہ امام المذہبین مقتدی الفضلین نور المصطفی
والدین علما الاسلام و المسلمین محمد بن محمد بن الیاس السامانی فی قنصرہ البدر المرتج و الرضوان اسکندری علی منازل الجنان من الشیخ
الامام المصنف قدس اللہ روحہ قال اما بعد بعد اللہ علی قولہ و الصلوۃ علی رسولہ محمد و آلہ المکاتہ تفضلت سنی الشرط حتی قیل ان
الاصل فی قولہ اما فیہ یفیلح سہاکم من شیخ فربہ منطلق اسقطت اجملا شریطہ و نبات ما سناہا کما نبت کلمہ نعم مناب افضل فی جواب
من قال لک افضل کذلک تفضنا سنی الشرط لہا بہا الفاء و تفضنا سنی الشرط لہا بہا الفاء و تفضنا سنی الشرط لہا بہا الفاء و تفضنا سنی الشرط لہا بہا الفاء
فی الکلام تفصیل الاجال علی طریق الاستیناف لکون الکتاب جاری فی القوم اما فیہ ذکر شرکتہ و اما عرفا بہتہ و اما بشر فاعضت عمدہ و لا شہادۃ
کلام من غیرہ یجوز اجال کا المذکورۃ فی اوائل الکتاب و قیل ول من کلمہ ہذہ الکلمۃ و فضل بہا بین کلامین و داود البی علیہ السلام
و ہو المراد بفضل الخطاب فی قولہ تاملی و اتیانہ احکمہ و فضل الخطاب عند شرح و الشیخ و بعد من ظروف الزانیۃ و العمال فیہ ہنا
کلمۃ اذ انما لیا بہا من افضل نمل فی النظر و فانیہ یجوز و انتہا علی تحلیل من لغۃ و غیرہ یا قیل مرید علی انما و عمدتہ علی شجاعتہ
و اما اسمہ فیہ الباری حیاتیہ و قیامیہ یجوز فی وصفہ مجری الاسماء الا سلام لا شرکتہ فیہ لاحد کذا روی عن اخیل و ابن کثیر
و محمد بن الحسن الشیبانی و الشافعی رحمہ اللہ و لہذا الضعیف احمد علیہ السلام لما کان کالمعلم للذات کان مستجبا بحسب الصفات
مکان اضافۃ کلمہ الیہ اضافۃ لہ الی جمیع اسمائہ و صفاتہ الا تری ان الایمان انقص بہذا الاسم حیث قال علیہ السلام امرت ان اقاتل
الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ من ان الایمان بحسب الاسماء و الصفات واجب لہا شہد بحسب الصفات و التوال لہا و الصلوۃ فی اللغۃ
الدعا و اذا الضعیف الی التذکر و بل یراد بہا المرتجہ و المراد ہنا الدعاء بالمرتجہ الان الرسل انقصوا بالذم و ہذا اللفظ التظیم و لما ضمن
البدع ما ضمنہ النبی و ل ذکر کلمۃ کما فی قولہ رحمۃ اللہ علیہ اسی رحمۃ اللہ نازلۃ علیہ و الرسل من الانبیاء من یجوز الی المعجودۃ الکتاب
المنزل علیہ فقول یجوز فعل الیہ من وی الیہ سواہ انزل علیہ کتاب و لم یزل و ال الرسل ذبیۃ و ال بیتہ و قیل قوسہ و ال انبی
مقبوہ فی التقوی کما قال علیہ السلام کون من تقی فہو فی شکر الرسل و ان انقصوا بالصلوۃ الان الصلوۃ علی لہم عند ذکرہم جائزۃ
بطلہ یجوز التفعیل للدعاء و الماقرہ لکرم سبل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم و ذلک
لان کل ما ثبت تجا علیہ لکرم اللہ عز و جل لکرم نفسہ کتفیرہ یجوز و ال کواکب الثانیۃ فی منہن عقد الرکن قولہ فان اصول الشیخ فانی
الی قولہ من ہذا الاعمال علی ثلاثہ اشیا الاول فی اللغۃ ما یتبعی علیہ فیرہ کما ان الفرع ما یتبعی علی فیرہ و ذکر ادسن الامول ہنا الا
و اصل کل علم بہ متعذر الیہ تحقیق ذلک العلم و یرجع فیہ الیہ و مرجع الاحکام فی ہذا الاول و انشرف فی اللغۃ انظار و ہو ما یجوز
الشاعر کما علی و الزود یجوز العادل و الاثر فیلکون المعنی اولۃ الشاعر ای الاولۃ لقی نصبا الشاعر علی المشرعات لہا
و یكون الام لمعد و المقصود من الاضافۃ لتعظیم المضاف لکرم کتب بیت البند و ناحتہ انت آویسۃ المشرع کما لخصہ بنی المعز و ب

[illegible]

فانما في المصحف الذي هو المقصود مما خرج من تحت هذه الاحكام احتياطا لا على ان يتكلم ليس من القرآن والمسلم عليه انهم لم يذكروا فيها الا ما يبين وجوبها
فانما في كل من طرقت ثبوت هذه الاحكام واذا كان لا يتكلم في الاحكام على قولنا لان التفسير لا يرد من باب المعنى وقوله في الامام الربيعي رحمه الله في تفسيره بكتاب
الصغيرة ان حجة القرآن متعلقة بالنظم لا بالمعنى حتى لو كان لا يرد من باب المعنى ما وجدنا فيه ما وجدنا في غيره من جهة النكاح ولا في المعنى لان اسما
من كان بالصلوة وجرها من سجدة واحدة شاركت في المعنى وبطلان السجود فيجزان في المعنى بالصلوة لا بصلتها ولو كانت النظم قد سقطت في اصل
الصلوة فيكون المعنى في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف
فانما في كل من طرقت ثبوت هذه الاحكام واذا كان لا يتكلم في الاحكام على قولنا لان التفسير لا يرد من باب المعنى وقوله في الامام الربيعي رحمه الله في تفسيره بكتاب
الصغيرة ان حجة القرآن متعلقة بالنظم لا بالمعنى حتى لو كان لا يرد من باب المعنى ما وجدنا فيه ما وجدنا في غيره من جهة النكاح ولا في المعنى لان اسما
من كان بالصلوة وجرها من سجدة واحدة شاركت في المعنى وبطلان السجود فيجزان في المعنى بالصلوة لا بصلتها ولو كانت النظم قد سقطت في اصل
الصلوة فيكون المعنى في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف
فانما في كل من طرقت ثبوت هذه الاحكام واذا كان لا يتكلم في الاحكام على قولنا لان التفسير لا يرد من باب المعنى وقوله في الامام الربيعي رحمه الله في تفسيره بكتاب
الصغيرة ان حجة القرآن متعلقة بالنظم لا بالمعنى حتى لو كان لا يرد من باب المعنى ما وجدنا فيه ما وجدنا في غيره من جهة النكاح ولا في المعنى لان اسما
من كان بالصلوة وجرها من سجدة واحدة شاركت في المعنى وبطلان السجود فيجزان في المعنى بالصلوة لا بصلتها ولو كانت النظم قد سقطت في اصل
الصلوة فيكون المعنى في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف والصلوة في المصنف

الوطيس على الاقرار بالانسيط في العبرة بالعرض هو الاقرار من الامام ومن المفسرين ببعض الشخصات فيما كان قوله من الاقرار بالانسيط
الى كل لفظ اخر من شي ادخل في لفظ في العبرة في كل لفظ من الامام وهو كل لفظ يتكلم به من المسيات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مودعا التقسيم وهو ما كما قلنا فنقول يتكلم اي شي يحصل للاقرار من المشترك فانه لا يتكلم بمعين بل كل واحد على
السود يقول له بما احضر من التسمية كما ضالست مما تسمى في كل سائر اسماء الاماء في خصوص ومن اشترط الاشارة فان كان عند الاشترط
مشتبا في ان اللفظ ليس بشرط العموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحابنا في غيرهم من المفسرين في كونه شرط وجها لتمام عدمهم هو اللفظ المستفاد
بمعين باللفظ له سبب وضع واحد للاشارة في كل شرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في اللفظ الذي حصل منه العمل به
لا يجوز التسليم بعمومه لان المعين ما هو عندنا يجوز له ان لا يكون له ما اعتبر به في اللفظ ويترك من المسيات اخر من المعاني فان العموم لا يخرج
في الامانة من ذلك من غير من شائنا وقد عرفنا حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجواب لان النكرة المتقدمة ونحو ما عات
كما نص عليه في ما عات الكتب ولم يتناه لها في الامور التي ليست بلفظ موضوع لا تتطابق مع المسيات بل عمومها موزع على ما عرفنا لان قوله
احمد وولبيان احتمل معومها مما زعم في الصدق من اللفظ عليه فان رجلا في قوله ما عات رجلا اريد به غير ما وقع له العلاقة بين
الحسين واولي الرجل ونوع الطرد واريده غير مضموم وهو العموم ههنا بقرينة الشك كما اريد بالاسد الشجر في قوله رايت اسدا يري بقرينة
الربى علاقة بينهما وقد نص على جارية في شرح اصول الفقه لاین اصحاب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في ما يوجب على انا
ان سلنا ان عمدها حقيقة لا يقتضيه ذلك مع احمد ايضا لان احد المذكور لبيان العام حقيقة وفقه بدلالة مورد التقسيم لا المطلع العام
وعوم النكرة المتقدمة لم تثبت بالصدق بل بالضرورة واحدا المذكور جامع مانع العام للصيغة فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضوح في اللفظ
بان اجري على اطلاق قوله لا يقتضيه الى مورد التقسيم كان احد متنا والما اذ هي لفظ يتكلم بها من المسيات معني فقهين بما ذكرنا ان
احد جامع كما يوافق قوله لفظ او معني فقهية لا تتطابق مع التقسيم لمدفاته قد مر بقوله يتكلم بها من المسيات والتسمية وان كان يقتضيه
سبق الاسماء واما ما يترتب فيه عند كذا اذ لم يوجب خلاصة حصول المقصود لا ينافيه وشك كثير في كلام السلف والامراء من الاتظام
اللفظ ان يدل حقيقة على الشكول كمن مجموع شل زيد ون ورجال ومن الاتظام معني ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون
الصيغة كمن وما والعموم والرد ونحو ما عات من حيث المعنى لقناه بما جامع من المسيات وان كانت مبيها صيغ مخصوص
قوله وكله اي حكم العام وهو الاثر الثالث به ان لا يوجب حكم اي شيته فيما يتنا وله تحكما وقيفا متبدا اي على وجه القطع ارادة ائمه
وارادة التخصيص عند وجوب في ذاته من غير شك واليقين الموزع والاشك فويل من يقين الامر بقينه لازم ومتشدد ثم الشيخ
رحمه الله حين حكم العام قد علمنا ان كل ما عات في كذا لخاصة في كذا لا اعتداه ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعه وانما خلاف
في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فخذ الجمهور من التقيد والتمكين من ارباب العلوم موجب ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي
والبيهقي وذهب الشيخ ابو منصور للماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العرفيين كما في الحسن الكليني والبيهقي
احصا من غير ما موجب قطعه كريب الخاص واما فيهم في ذلك القائل الامام ابو داود ومات المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وغيره الانكشاف قطعه في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس في غير الواحد البتة فخذ الفرق الاول واجب ان يقتضيه العموم فيه و
يجوز تخصيصه بما وعند الفرق الثاني في وجوب الاتفاق ولا يجوز تركه من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاتفاق

او عبارة عن قطع الاشكال ثم احتمال مرادوا المحضين في العام فاحتمل انه لا بد والافاضل يتبدل الا ان ثبت في الدليل انه غير المتغير
 كقولنا تعالى ان الله بكل شئ عليم منه لمسة السموات والارض وان كان الاحتمال قائما في نفسه لا يمكن القول بشي من موجب قطعا
 كالتمسك به وفيه الواحد وهذا كان انما كان الاحتمال رادة الجواز كما في غيره ومثبت موجب قطعا في ذلك عند الشافعي رحمه الله
 لان احتمال الجواز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واكثر فيجوز ان يورث في ربح انقطع والتمسك به
 والعرف ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص في الكثرة من لم يشترط الاستمرار كما عرفت
 فكان احتمال رادة التخصيص بمنزلة افتراضه من غير ان يرد عليه الصيغة فيجوز ان يخرج في ربح التبيين لانه ليس على خلاف الاصل كما اشار
 او يخرج معنى وهو به دليل ظاهر كان احتمال رادة الجواز الجسدي لا يخرج من ربح التبيين لان احتمال رادة الجواز يخرج من حقيقة وهو به
 فكان على خلاف الاصل فلا يخرج من غير دليل وحكم من قال بان موجب قطعا بان اللفظ اذا وقع لشي كان ذلك المعنى منطوقا
 لان ذلك اللفظ لا يقع فيقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا فيقوم
 الدليل على خلافه كمنه انما كان ساء ثابتا به قطعا كونه موقوفة له حتى يقوم الدليل على مرده الى الجواز فاما الاحتمال
 الذي ذكره المحقق فاصح به اصل لانه ارادة في بطن المكلف وبعبارة اخرى في وسعنا الوقت عليها من غير دليل قبل
 ظهوره يكون موجب ثابتا قطعا بمنزلة انما كان الاحتمال رادة الجواز لما كانت فيها لا يمكن الوقت عليها من غير دليل كان موجب
 ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يبينه ان دور وصيغة العموم على ارادة المحض من غير قرينة يدل عليه يورث التبيين على الساتر و
 يورث في كل حال تعالى الله عن ذلك عاكف وزاد العام على ارادة المحض ولا رادوا واما على ارادة الجواز من محض
 ذكر دليل فيهم الساتر مرادوا بقطب قوله الا اذا صح خصوص معلوم او جهول امكن في العام المحض من تخیيل لا يتجوز به
 سواء كان المحض معلوما كما قال الشافعي مثلا اقلوا المشركين ولا تقاتلوا اهل الذمة وتخصيص الشان بقوله تعالى وان بعد
 منكم الذين يتجاملون بالدين قولوا لا تقاتلوا المشركين حتى يدعوا اليهم فقاتلوا من بعد ذلك من تركهم فقاتلوا من تركهم فقاتلوا من تركهم فقاتلوا
 ان كان المحض معلوما يتجمل بالدين في العام في الباطن موجب قطعا كما كان وان كان مجهولا استفاد دليل المحض وبعبارة اخرى في العام في الكل
 موجب قطعا وعندنا يتجمل بالدين في العام في الباطن موجب قطعا كما كان وان كان مجهولا استفاد دليل المحض وبعبارة اخرى في العام في الكل
 ونحو هذا مرادوا بشار الى الشيخ بقوله الا اذا صح اعمى العام محض معلوم او مجهول اعمى محض معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا
 في الشيخ تقييد الربوا الذي هو مجهول كونه بطلا من الجاهل واداة الربوا كصلب مثالا المحض معلوم بعد البيان كما يصلح مثالا للمجهول
 المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثالا للمجهول في العلم في هذا اعمى محض معلوم او مجهول اعمى محض معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا
 الباطنة اعمى في الكل على تجرؤ على احتمال ان يترك المحض على التخصيص في العام موجب قليل المحض اعمى الدليل المحض ان كان معلوم
 المراد والمطل هو التمسك او بسبب تفسير دليل المحض ان كان مجهول المراد والمطل هو التمسك او بسبب تفسير دليل المحض ان كان معلوم
 ساء ان دليل المحض ويشبه الاستثناء بكونه من حيث ان التبيين ان المحض لم يزل تحت الجملة كالاستثناء واما شرط اخر انما
 كما شرطوا ان الاستثناء بالشيء منه ويشبه الناحية بعبارة من حيث ان كلامه متعلق بعبارة كالميل النسخ لو لم يكن له بعبارة العام
 فيهم من المراد فاما كان معلوما كان محتملا للتعيين وان كان الاستثناء دليل النسخ لا يقبلان التحليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

الاول والاول في سلاسله واولها اعتبار احتمال بعينه دليل يصير على الكون من سائر اوله على النقصا ومثلها تافيد وبالمشرك لا يلزم
 به والماول بهنا جميع اقسامه على ما هو من الماول من المشرك كونه في الماول وهو المشرك الذي تتج بعض وجوده في الماول
 من اقسام العينية دون غيره وذلك لان صفة المشرك يدل على الوضع قبل التاويل على ما مضى وما تافيد التاويل لم يميز تلك الدلالة فان التاويل
 بعد التاويل وحده على كنهه على ما مضى كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينية والاعتناء بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل
 تدل على ما كان الوضع وبما كان على كنهه تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينية والاعتناء الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحقة متوضعا
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوبها المتوضعة لكل صلوة وبما كان يدل على كنهه تلك الدلالة وقوله عليه السلام بالصلوة بالاعتناء للكتاب
 يدل على الوضع على كنهه اصلا وبما كان على كنهه الصلوة لم يميز تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشرك وفيه من سبب تميزه قبل التاويل والماول
 من اقسام الماول كونه عينية والاعتناء به بالمرى والاعتناء به لان الحكم بعد التاويل ايضا في العينية لان اضافته الحكم الى الماول لا يكون
 اولى له في الحكم المخصوص عليه من ان النقص الى العلية لا ياتى في غير محل النص ايضا في العلية بخلاف الماول لان التفسير
 اللاحق به يستلزم في القوة فيجزا اضافته الحكم الى الماول وهذا كمال اذ اجمعه البيان بجزا الوحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم قطعا لانه بعد البيان ايضا في الحكم الى الماول كونه اولى الى غير الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذ قالت هذا وفعلت بما تميزت ذلك
 لما تحقق بيانها لقوله تعالى ولا تملوا الصلوة ثبت وصية القعدة لا غير قما ذكرنا وكنت مع هذا التوضيح مشكلا لان هذا القسم في بيان الدلالة الخط
 تميزه على الخط في الوضع من غير ان يميز الماول ولا الفصل في التميز من اقسام الماول لان في تلك الاقسام الضمير الى الدلالة العينية بمعنى اخر الفصل به
 كل قسم من قسمه واذا كان كذلك لا يستقيم من الماول من هذا القسم الحكم بعد التاويل من اقسام العينية لان الدلالة العينية بوجهة
 انقسامها على ما قبلها لا يوجب العينية كما لا يستقيم قبل ان يظهر للنص الحقيقة والمجاز من اقسامها وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانقسامه من غير ان يميز
 وهو التاكيد والاستعمال في موضعه واخر موضعها فاقولهم اجماع اجماع البيان بجزا الوحد يكون ثابتا قطعا فليس كذلك لما ذكرنا في الماول
 ان اجماع اجماع البيان بجزا الوحد هو اولى ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الالتماس دليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يوجب مقسلا ولكن يوجب
 ما ولا لان كنهه التام لا يصلح لبيان التام فلا تثبت به الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة والثبات فلا تثبت الاضحية خبر الواحد لان
 قطعه الدلالة في نفسه لا بالما المخصوص منه وان كانت قطعه الثبوت وامي فرق بين معرفة الماول من المشرك بالمرى الذي هو قطي وبين معرفة الماول من
 الماول خبر الواحد الذي هو قطي والماستلزام القعدة الاضحية خاصة لانما تثبت الاضحية قطعية في بيها واجبه ومن لا يوجب نوانا اوجب في قوة
 الاضحية في الماول خبر الواحد في ضيقه جدا من حيث تذكره محبة الماول كونه الشاهد واجبه وان اعرض في الماول في السنة كنهه القعدة حتى يوجب
 سببه والماستلزام القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة والثبات فلا تثبت الاضحية خبر الواحد لان
 ان الماول الاضحية والماستلزام القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة والثبات فلا تثبت الاضحية خبر الواحد لان
 السنة ولم يميز من فكر تقديره في ضيقه اسع بالمرى مع كونه في الماول خبر الواحد كنهه القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة
 البطلان وانه خبره بما يشبهه في اجماعه لم يميز في وجوبها خاصة من الماول خبر الواحد كنهه القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة
 وجوبها على كل وجهه بما يشبهه في اجماعه لم يميز في وجوبها خاصة من الماول خبر الواحد كنهه القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة
 اصحابه كنهه القعدة الاضحية لانه لا تثبت الا بما هو قطعه الدلالة والثبات فلا تثبت الاضحية خبر الواحد لان

ولو كان متعدياً على الله تعالى فما بال اللفظ يجري فيه المنع والكان معناه محكم فانه يجوز ان لا يتيقن بهج انما الصلوة وجوهه والقراءة على المنجب
 وهو المرد من شئ اللفظ وكذا القصر محكم الاستثناء فان اليمين متى من قوله تعالى فيسرى الملكة لكن شئ لم يذكره لان عين الاحتمال
 ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء واليمين مترادفان فما احتمل شئ فاق لانه لا يثبت الا مترادفاً فاذا اراد اى القصر فوجه واحكم المرد
 به الباء متعلق بالارادة ضمن الحكم معنى المتعدي او من اى المنع بمعنى الذى لا يريد بالمعصر التبدل بل محكم فظهر ما ذكره انه لا بد من كون
 الكلام فى غاية الوضوح فى اعادة معناه وكونه غير قابل للمنع لشمى محكم وهو قول جامد اصوليون من اصحابنا ومنهم من لم يشترطه كونه قابل
 للمنع فقال وهو لا محتمل الا وحيداً او قيل هو ما فى العقل بانه وقيل هو المنع وقيل هو ما يوقف عليه لفهم مراده وقيل هو المنع
 ككل واحد من اهل النساق حتى لم يتغيروا فيه والنساق على اعتدائها والاصح هو الاول لان ما خذ يدعى على ما لا يعين المنع يقال بناه حكم
 اى ما من الانقسام وكلت احدهما اذا كانت متعضياً وتبدلياً ثم قطع احتمال المنع فيكون المعنى فى ذاته بان لا يعين التبدل فكل كلام
 الدال على وجود الصانع وحقائق وحدوث العالم والاختيارات ليسى به محكم لعينه وقد يكون اللفظ على الوعى لوقاات المعنى خط الله
 عليه وسلم ليسى به محكم لغيره قوله وانما الظاهر الفاعل فى وجوب هذه الاسامى عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
 والحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياناً كان العمل به اولى ولان فيه جماع بين الدليلين لما كان عمل الظاهر على سبيل التوفيق
 من غير محسوس لما انما لم يشتر اللفظ الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل لعينه فلا يرد ذلك الاحتمال بعارضة النص وجب جملته وكذا
 سعة النص مع الفسر المفسر من الحكم وفى التسمية يقال به الاقسام تعارضاً لتسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي
 المحتمل المتعديتين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور صعوبة التعارض من حيث التقى والاشارة سعى به مثال التماثل
 بين الظاهر والنص التعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانما ما طاب لكم من النساء منتهى ونكث وبيع فان لا يلى
 ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فتمضى لعدم مجوز ذلك ما وراء الاربع والاشارة فى نص الحقيقة اقتضاهما راجعاً الى الاربع كما ذكرنا
 فتتعارضان فيما وراء الاربع فيترجم النص ويحل الظاهر عليه ويشال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المتشعبة
 تتوضا وكل صلوة وقوله عليه السلام المستباعدة تتوضا روقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقاً فى مفهومه وكذا يحتمل الثاني
 اذا الامام يستعار الوقت والثانى لا يحتمل فيكون مفسر فيترجم ويحل الاول عليه كما قيل وشال من مسائل الفقه ما قال علماؤنا من ان كل
 فمين مترجع اشارة الى شدة الكلف لان قوله تروى وجب النص فى النكاح ولكن احتمال المتنفة فيه قائم وقوله الى شدة مفسرة بالتدليس
 فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام ترجيح المفسر وحل النص عليه فكان متنفة لا كما كان ذكر
 شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله حواصمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابداناً فان
 الاول مفسر بقول شهادة العدول لان الشهادتها يكون القبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثانى فى حكمه لان التاميم يقتضى
 به والاول لعدم وجوب قبول شهادة المحمودة والقذف اذا تاب والثانى لوجوب ردة فترجح على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما شال
 ان يقول لا نسلم كون الاول مفسراً لان المفسر لا يحتمل شيئاً سوى مدلول المنع وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الاشارة
 والذهب وتنبأ به بالاطاعة الاممى والعبد وليس بالمرءين بالاجماع فكيف ليسى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد
 القبول فان شهادة العميان والمحمودين فى القذف فى النكاح جميعاً فقد انكسر النكاح بشهادتهم ولا يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس الا للتمثيل

فمنهم من قال انهم شبهوا بالانجيلي في ذلك فاما العلماء فلو ان الوقف على قوله فوجع الاله الله وحسب
عنه قوله وولاهم من بيننا من الله تعالى فيهم من الانبياء في التفسير بان الكل من حمده دليل قرأه عبد الرحمن مسعودان ما وادى الاله
عنه الله وقوله تعالى وادى من حاس في الله عنهم في رواية فلا وس من حمده فيقول الراشدين في العلم انما به ولانه تعالى ذم من اتبع المشابهة
اتباعه الله وويل كل ذم من اتبعه ابتداء الفتنه بان يحرم على الظاهر من غير ما يدل عليه العلم بان الله تعالى ذم من اتبعه ابتداء
لا يخرج قولنا بعدا من قولنا انما لا تجدنا كالذين في التوراة فاتبوا المشابهة والفتنة فلو ان الوقف على قوله انما الله لا ذم وقدر روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذم الاله في ان الوقف على قوله
يتبين بانك بمنه هو ذلك الذين سماهم الله تعالى فاعذرهم واهم امرهم بالسجدة من غير فصل بين من اتبع الباطل والفتنة وبين من اتبع الله
لا ابتداء الله وويل فبقوله في جميع ومنها انما خالت من رجعهم في العلم ان امتوا بالمشابهة ولم يعللوا له ولا يدعوا له من عبد العزيز
انتهى علم الراشدين في العلم بنبأ وويل القرآن الى ان قالوا انما به كل من عذرنا فمما قيل في الاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراشدين في العلم يعلم ما ويداويه ان يعلم طاهر الاحقية ومن قال انه لا يعلم اراويه انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى
والحكمة في انزال المشابهة ابتداء الفتنه لان في تكليف الاحكام ابتداء الفتنه وله في فهم حانيتها وحكمها مفرغ الى العقل فلم يثبت
العقل الذي هو اشرف المخلوقات لا تتم العلم في ابته العلم على المروءة والاسئلة الى التذلل لمن العبودية والحكم اذا صنف
كتابا به كما اجل فيه اجالا لا واهم فيها انهم منه اشكال ليكون موضع جثوة التمدد لاسادة الفقيه او لا يجوزهم باستناده برباطه وابتداء
فالمشابهة هو موضع جثوة العقل لابتدائها واستنادهما واختراقا بقصورنا وانما كذا في حين المعاني والاشارة قوله وقسم الثالث هي
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التفسير في وجود استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ السبب استعمال التكميل
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية بالابالوضع فاشارة الى جانب التكميل بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والقاعدة بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التفسير واعتدنا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ المعنى والحكم
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد لوضع وضع في التفسير
نسبة الحقيقة الى العقل لغوية ان كان صاحب وضعا واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شعيرة ان كان صاحب
وضعا اشاع كالصلوة المستعملة في العبادات المخصوصة وهي لم يتغير قبل عرفية سواء كان عرفا عاما كالعبادة لذوات الاله او خاصا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب والمجمع والفرق للفتنة والجموع والبراهمة والعرض والكون للكلين والمرتفع
والنصب والجر للنمات ولا استراب في انقسام المجاز الى نحوته والثلاثة فان الالان المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصلوة المستعملة
في الدعا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع هو لغوي اللفظ بازا معنى نفسها في التعريفين مطلق الوضع فيحصل فيها الاقسام ستة وقوله للصلصال منها معنى او اذا
من تحت تعريف المجاز واستر زب مجاز استعمال لفظ السادة في الارض مثلا فانه ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع
جديد وقيل هو اختراع من البرزخ فان البرزخ ان يراو بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرح

المراد

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضع مستقلا في غيره ومتجا وزاوية ضرورية ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما هي اذ لم
 الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها. وضعت الكلمة ولا الاستعمال فيها غير مرادها ايضا للبعد ان يكون فيكون موضوعا مرادها غير مراد
 ويصحح بين اثنين والاستعمال في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبار اول الوجه الاول باننا نستعمل الحقيقة
 مستقرة في موضوعه حقيقة والحياتية وضمن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد السيميل وصعد بالاسفار والاشواوز
 ولكنه تحمل اي لفظه واريد به موضوعه استعمل ايضا واريد به موضوعه والاستعمال كذلك كما قيل على الوجه الثاني باننا نستعمل لفظه فيكون
 غير مرادها وضعت الكلمة لا بل لازم كونه مرادها وضعت الكلمة ولا واما في موضوعها المجموع ولا يلزم من ارادتها استعمالها ان يكون مراد
 مرادها والوجه الثاني وهو اعتبار اكثر المحققين ان ارادوا الحنين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لفظا لان اهل اللغة وضعت لفظه لمعناها لا لغيرها
 الخصوصة وعدا وتجزوا في البليدة وعدا والميلولة فيها معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حملا رايا لغيره منه البليدة
 معا واذا قال رايت حملا رايت لغيره منه انه راى اربعة اشخاص يسميتن ولبدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لفظه
 فلا يجوز انما قيد لفظه مرادين اخر اذ نحن نعرف ان اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استحسن على الانبا والمواسي
 على ما سطره واخترا من جواز اجتماعهما في استعمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان اللفظ
 للعامة يميزه الكسوة للاشخاص والحياتية من الحقيقة بغيره العارية من الملك كما يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في التوليد
 في استعمال واحد استعمال ان يحتمل في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد ان قيل ان اردتم استعماله اجتماع الملك والعارية في التوليد
 استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعمل يكون نسبة الملك واستعماله في حالة استعماله بنسبة
 شخص واحد فسلط ولكن المذكور في الكتاب لا لفظا لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والحياتية في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
 المعنيين المختلفين ابا اعتبار معنى واحد فلا يستقيم التقسيم قلنا المراد من التبيين من حيث الاستعمال لا غير لفظي كما ان استعمال الثوب الواحد
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستعمل سواء كان بنسبة شخص واحد وبنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
 واحدة بطريق الحقيقة والحياتية معا يستعمل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاسس في التبيين ان يقال كما احتمال ان ليس
 الثوب الواحد لثوبان كل واحد منهما ليس لهما احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اعتبارا رتبيا الوجه في التبيين لا
 انه في الاستعمال ومن استعمال الاجتماع في المعنيين يعرف به احتمال استعماله بطريق الدلالة في معنى واحد ويكون فيلشارة الى ما يقول
 من زعم من مشايخ العارفين ان الحقيقة والحياتية معان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يحتمل في لفظ باعتبار
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاول والقبول تعالى حرمة حبكم اسنانكم ونباتكم مع ان اسم الام والنبات
 يتناول السجدة ونبات الولد مما لان ما ذكره اعيان من سبب خصوم حرمة الجذات ونبات الاول والولد ونحو مما يتبعه بالاجماع او
 بعين النص باعتبار ان الاسم في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت ان قيل حرمة حبكم اسنانكم ونباتكم وولدكم فذلك لفظ واحد ولا
 يقال الثوب بل هو من اذا استعاره المرء لم يسهل يكون ذلك بطريق الملك حتى يتبين ان اللفظ في زمان واحد لثوبان لا يستعمل ان
 استعماله بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو نبات له اذ هو المطلق لا يتنازع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتبة بغيره
 البطلان في حالاته والذليل عليه انه لو لم يكن في يده ملك غير مضمون على المرتبة لم يستطاع ان يدين شيئا واطلاق العارية عليه

قوله ما سألهم الا بالان جواب عما قيل انكم تسمعون بين الحقيقة والحجاز فيها اذا استحسن الكفار على انما سمعوا وهو المسموعان قالوا انتموا سألهم
 انما سألهم سوا الدنيا حيث اتهم الامان والاباء والابناء فاعلموا الى المولى كما اتهموا للابناء المولى وفي جميع بين الحقيقة والحجاز لان اسم الامان
 والمولى حقيقة للابناء والمولى مجاز في اباء والابناء فاعلموا الى المولى فقال انما سمعوا في كل لفظ التفسير من غير تقدير مرجع له للتفسير
 الكلام عليه في التفسير المسمى بالامان والابناء والابناء والمولى والمولى المسمى بالامان والابناء والمولى المسمى بالابناء والمولى المسمى بالابناء
 منها الظهور ظاهر انما هو ان الابن ميسبون الى الجحيم بالنسبة مجازا يقال بنو اشم وبنو عجم وقال الله تعالى يا بني ادم وكذا مقتضى
 مقتضى الربيل فيسب اليه بالمولد صامرا باعتبار ان مقتضى الحقيقة باعتبار الاول لكن لفظ العمل به اي هذا المقتضى ان الظاهر
 حسنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في المارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار ما تداول الاسم باسمه لكن بقى مجرد صورة الاسم
 شبيهة اذا شبيهت بالشيء الثابت وليس ثبات وسماء بهذا المسمى فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي
 وليس ثبات وقيل سببه دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به بحسب ما تداول المقصود وحقق الدعوى حفظ من
 السلف انما الاصل في الدار ان يكون محتوية لقوله عليه الصلوة والسلام الادنى ببيان الرب مطعون من بدم
 ببيان الرب ولهذا لم يحذر القتل قبل الدعوة الى الاسلام ولعل قبول الجزية فيثبت بادي شبهة قصارا على المجاز
 مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان شبهة مجرد الاسم كشبهة بالاشارة فيها اذا ذهابا لكافر
 الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال وانزل حتى ترمى ما اضلك بك فظنة الكافر انما كانت في شبهة بالاشارة
 لصورة المسألة وان لم يكن اى ذمة الاشارة سالمة اى انما حقيقة وذلك مضروب الحمل على خبر كان وحقيقة منتصب
 على التمييز ومحمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن سنداً الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة
 على حقيقة فان حقيقة المسألة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه انما رجل من بني
 اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فانه فهو من لعني اذ لم يسمع قولاً ان جئتني قتلتك او لم
 يفهم قبيح بما ذكر ان اثبات الامان للفرع باعتبار شبهة لا باعتبار اسم بين الحقيقة والحجاز لا ترمى ان الوعيدية
 فيها اذا وصفت لغير فلان انصرف الى الاباء عند ايجته رضى الله تعالى عنه دون اباء والاباء لان المجاز لا يرمى
 الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوعيدية لا تتحقق بالشبهة وعند ما انصرف الى الكل في الفرع لان عموم
 المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في الفرع على الفرعين وهو نظير من يسمي في مسئلة الحنفية والشرع من الفرع
 كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتباراً للصورة في الاجاد والاحاديث
 لان اعتباراً للصورة لثبوت الحكم في محل اثر يكون بطريق التبعية وذلك انما يطلق بالفرع دون الاصول
 فان قيل قد قالوا فمين حلف لا يقع قدره في دار فلان انما يقع على الملك والعارية ولا لجارة جميعاً وحديث
 اذا دخلنا راكبا وما شيا وكذا في قول ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلاً ولو شىء به كمين
 كان ذلك لا يميناً ومير جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال انه مجرد صورة الكلام
 شبهة في حق الدعوى في الاستيمان على الابناء ولم تغير وافي الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجاد والاحاديث

فانهم اذا قالوا انهم على ايمان واسما كان لم يثبت الايمان للاجداد والهجرات من الاناس من قبلهم صورة تخال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعد
صيرور كما استحققة مرادة باللفظ الثبوت الحكم في محل ان يكون لفظي التسمية لا محالة وهو البين المتيقن بالتسمية بحالهم فلما اجداد والهجرات فلما لم يكن
اتباعا لا بالاداء الامساك بعزم الاصول فاجزم ترك اعتبار الصور في اثبات الايمان لهم فان قيل الجواب اصل الاب حقيقة ولكنه يتبع له
وطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لفظي الاستقراء عن الاب كاطلاق اسم الاب على ابن الاب
اثبات الايمان في قسم لفظي التسمية لئلا يترتب ان استحقاق الميراث للجد انتقال نصيب الاب عليه حذو هذا الطريق ولا يمنع هذا
كونه اصل الاب حقيقة فلان ثبت له الايمان الذي ثبت باو في حقيقة ولا يمنع كونه اصل الاب حقيقة فلان اولى ثلثا اثبات الاما لانه
لفظ اسم بعد اذ ان حقيقة من اثبات له دليل ضعيف فعمل به اذا لم يمنع حذو معارض لما في جانب الاباء فان ابن الاب يتبع الاب
من كل وجه فانما اذا وجد معارض فلما في جانب الاباء فان جهة كون الجد يتبع في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فيه كونه اصل
من حيث مخالفة ما في حذو ضبط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا يسلم ان استحقاق الميراث لفظي التسمية
بل الشرح انما مقام الاب حذو عدمه كما ان ثبت لابن مقام ثبتت في الميراث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميراث
من جده فلا جزم حتى الميراث لعل الاب ليس بغير التسمية في شيء ولا يقال اذا اشترى الكتاب بوجه يصير كاتبا بعبادته جازيت الايمان منها
كشبهة الاسم تبعاد فيه حق الاصل لا نقول الكتاب من شمس الحوية لثبوت حصة اليد فيها فضاها الى حرية الرقبة كما ثبت له الحرية اذا اشترى له ابنه
او غيره فكذلك ثبت له حصة الكتاب اذا اشترى ابنه الميراث شيئا بالكلية لغيره وليد الاوان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ان قيل ان كان في
لفظ الاب بل في قول الميراث لعل الايمان بل ثبت له ابداء الصورة الاسم لان ثبت الايمان لمن جهة الاب لفظي السرية والكتابة في
ثبوتان ليس جهة الابن بل جهة الاب لاعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ان في قوله فان قيل الى ما في حذو اصل لا يمنع قد مر في ادعاء
ولم يجر وارادوا بعينها فلم يكن له في حق على الدار المحكوة والمستجرة والعارية وغيره من الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة
بما يدل على صحة النفي في غير الملك وعدم صحة في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا داخل مسكن فلان فكذلك الجواب وان قال ثبت فلان
ادوار فلان لا يحسن الا في الملك فثبت ان المراد من قوله فالجميع اصحابا دون غيرهم وكذا لو علمنا اننا انفسا او اربابا حش وفيه
جميع من الحقيقة والمجاز لان الفعل حافيا حقيقة بلفظ وغيره مما يدل على صحة النفي في الكل والركوب ودون المصداق وانما اذا لم
يكن له في حق فان نوى حين جلف ان اللفظ قد مر فيها ما يشاء اى حافيا فذلكما ركبنا له حيث لا يصدق حيا وقضا لانه نوى حقيقة
كلامه ونوى حقيقة مستعملة في مجرور كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في المسئلة القديمة ان اختلف على الملك غير وقال انفسا
ومحمد كذا المسئلة على ستة ارجان لم يثبتها او نوى انفسا فلم يحط به اليقين او نوى انفسا فلو ان لا يكون مينا يكون ندبا بالانفاق من
لزمه القضا بالفوت دون الكفاية ولو نوى اليقين ان لا يكون ندبا يكون مينا بالانفاق حتى لزمه الكفاية بالفوت ودون انفسا ولو نوى
او نوى اليقين فلم يحط به اليقين كذا في الاول فثبت ان الثاني قد ابيح وقد كان ندبا مينا عند حاجتي بل يثبت القضا والكفاية بالفوت في الركوب
وفيه جميع من الحقيقة والمجاز لان انفسا لم يثبت ان لا يشبه لان موجب المندرج الوفا بالذم والقضا وعند الفوت لا الكفاية وهو موجب
اليقين انفسا على البر والكفاية عند الفوت لا القضا والاختلاف في الحكم ما يدل على اختلاف في التسمية فان هذا الكلام للمندرج حقيقة لعدم توقف ثبوتية به
على قرينة كما اذا لم يثبت اليقين مما لا توقف ثبوتية على قرينة وهي الذية والتوقف على القرينة من المرات المجاز اذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترفع الحقيقة على الحائض الوجه الاول ويطبق الحقيقة في بعض الجواهر الاولى الوجه
 الثاني والاضحية في قوله وطمس جميع راجع الى الجمع اي فينا ذكرنا من المسائل جميع بينهما كما بينا ثم ذكر الجواب مستأنفا وذكره في آخر السلام
 في غير موضع حيث قال ان اصوم جميع وهو اوضح لان اذا لم يعرف يخصص الى الذي يتقيد به المصنف لان من عرف على تقدير اعادة العين وهو جوب
 ثم والتمس لا يجوز اجتماع العمل والحالية فيه كما في حراز اودت بحريوما فطيه اثر وجوب القضاء والكفارة لا في الوضوء لان الدعوات لا تحقق به فيلزم الموت فلو لم يمت عند
 فاعاد جوب مجموع جوب من محرم غير معين فلا يطرأ اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوضوء لان الدعوات لا تحقق به فيلزم الموت فلو لم يمت عند
 الموت بالعدية والكفارة قولنا وضع القدم مبارجا زاع الدخول الى عبارة منه لفظ الجواز معنى العبارة فذلك ذكره بصلته عن
 كثر من معنى في لفظ حروف الاصطلاح تنوب بعضها ببعض يعني صدر الوضوح مجاز في اللفظ لان الوضوح سببه فاستعمله لبيان احوال على العمل ان يفتقر
 الجاهل من نفسه من الدخول الى محرم ووضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كما جعلت للداخل والداخل لخلق لعدم تقديره بالركوب في الفعل
 والمخاض في لفظ الكل لمحصل الدخول الذي هو المقصود بالجمع لا باعتبار كونه ركبا او جافا كما في اتفاقية الرقبة من الكفارة يخرج عن العترة
 بطلان الرقبة لا يكون مخالفا صغيرا او كبيرا او كافرا او ذميا او لا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يبحث في سببه كذا في فتاوى فاضل خان لان لما
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة مجرد واصاحته الدار او ديارها سبب السكينة لان الدار لا تتأذى ولا تتجوز لدا احتياجا عاده وانما تتجوز لبعض صاحبها
 فخر خان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكينة دون الملك في تحار الدار لموضع السكينة فضا كما قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او
 دار اسكنه لظان فاحتمل عموم الجواز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول والركوب والشئ وفي عموم السكينة الملك الاجارة والتمس
 فيفتى في الدار المملوكة لعموم الجواز للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كما اذكر شمس الدارة رحمه الله
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى فاضل خان والفتاوى النظرية ووجهات اليد قبل دار فلان ولم يمت شيئا فدخل دار اسكنها فلان باجادة
 او اعادة بحث في سببه ولو دخل دار مملوكة لفلان فلان لا يسكنها بحيث فيها فتنة والرواية لا ينفذ السؤال لانتقال الجمع بين اية
 والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عمومته لانه هذا في اليد بالسكينة والملك جديها
 قوله هو اي اعتبار عموم الجواز بمناظر اعتباره فيما اذا حال عهدي حرم مقدم فلان ولم يمت شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا فيفتى في
 تسليم الجمع من الحقيقة والجواز لان حقيقة اليوم المتعار والملاقى لليل مجاز لان اليوم الى انتهى واعلم ان لفظ اليوم يطلق على ما يقع
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة معناه البعض في غير شئ كما هو بطريق الجواز عند الكثرة هو الصحيح لان محل الكلام على
 الجواز اولى من محله على الاشراك عند تناقض الجواز ولا يشترط ان الجواز في الكلام كثر فيحصل على الاطلاق لان الاطلاق في اللفظ لان
 خلاص قرينة الجواز فالحقيقة مستحقة وان لم يخل عنها فالحديث يدل عليه القرينة وهو الجواز يستعين بجواز الاشراك كما في قوله في اللفظ لان
 الكلام لعدم انضمام الدار للملك في انظر على كذا التقديرين عند الفرعيتين فيخرج احداهما بغيره فلو كان منطوقه مما يمتد به وهو ما يصح
 فيه ضرب البعد اي يصح تقديره ببدء كاللبس والركوب السائلة ونحوها فانه يصح ان يعقد بزمن يقال لبست ثوبا يوما وركبت دابة
 الدابة يوما وسكنت في دار واحدة ثم دخل على سائر النهار لا يصلح تقديره فلان العمل عليها اولى والكان منظره فلهذا لا يتكلمون في
 والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره ببدء الا في اللفظ لان مطلق الوقت اعتبارا بالنسبة ثم من قوله انت حرا وعبدى حرم يومه فلو كان
 اوانت طالق او امرت طالق يوم اقدم فلان اليوم منظره للتحرير او الطلاق لانه ان تصب به وانما سماه لا يدخل اليوم على مطلق الوقت فيلزم

اذا قدم ليلا او نهارا بالاطلاق الجائز كما في مسئلة وضع القدم وسئل هل امر كسبك يوم يقدم فلان او اخذت احدى نفسك يوم يقدم فلان
 لتقومين والتميز ما بينه من عمل اليوم على ما بين الضارحي او قدم فلان ليلا لا يصير الامر جديا ولا يثبت له الخيار واعلم انه لا اعتبار
 لما اضع اليه اليوم وهو المقدم في هذا المسائل شيئا في شرح احد محتمليه بل ان اضافت اليوم لتعريفه وتيسر حسن الالهام وادوات
 الجسد كقولك ان طلاق يوم الجمعة او كانت من يوم الخميس لا الظرفية ولهذا لم يشر بتقديم في انتساب اليوم بالتحقق بل بالاعتقاد ان الضارحي
 اليه لا يؤثر في المضاعف بل هو منصوب بنظره وقد التقدير تركب في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدم فلان
 اعتباره بنظره الذي يوشى فيه اولى من اعتباره بالاشاره فيه فخر فانه لا اعتبار للمضاعف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا انه
 في المبسوط في غير موضع وكذا في النهاية الا ان بعض الشيوخ اعتبروا المضاعف اليه في الاحتياط الجواب وهو ما اذا كان الموقوف
 والمضاعف اليه مما لا يمتد تسامحا فكلما حصل المقصود وهو استغناء الجواب وبعض لم يلقوا فيه الى المضاعف اليه لصله فكلما
 الى التحقيق فاما فيما يتعلق الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احداهما متندا والاخر غير متندا فكلما احتجبه والموقوف ولم يقدروا
 الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبره وفيه الامر باليد الذي هو موقوف ودون المقدم مع الذي هو مضاعف اليه
 وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو الموقوف في تلك المسائل وفي الكلام المذكور في الكشف قوله لا مسئلة الشك في ترجيح
 بعضه ليس بما ذكرنا من ثبوت حكم الذم واليمين في تلك المستحجج من الحقيقة والظاهر ان المتنحج اجبا عما سيقت ولم يوجد هنا
 لان هذا الكلام مذكر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار موجب اي مكره وهو ان موجب الذم راي المعنى المقصود وبصيغة الشك اجبا بالبناء
 لا محالة واليمين ان يكون الشك وقبل الشك ربح الشك ليس بالبناء بل بالبناء لان الشك ربحا هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرفنا
 لزم الذم والبناء من ان كان سببا محال ليدعوا ان الذم يتخرج بالبيع بواسطه مكره وهو اجبا بالبناء ولا بصيغة كما ان الامر بالبناء
 متى خرج منه بواسطه لزوم الماسور ولا بصيغة وتخرج بالبيع يمين منه بان البني عليه السلام حرم باريه او العسل في نفسه فسي اذبح في ذلك
 يميننا ووجب فيه الكفار حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما حل لك الى ان قال قد فرض الله عليكم تحريم ما كان ابي شرع لكم تحريمها باللفظ
 حتى روي سقائل ان رسول الله عليه السلام اشترى رقيقا في تحريم باريه وهو ذهب اليه في بركه وروى ابن عباس وابن مسعود وروى في الخبر
 وكشوري واصل الكفر في مكان الله بواسطه وجوبه لا بصيغة بل هو في حقيقة لا غير وشك ليس ينتج كشرا القريب على اطلاقه في
 الشرع وتحويل ان يكون اثبات الملك نالته كذا بصيغة ثبات الملك في القريب يوجب العلق بالغير فكل الشا اعتقادا بواسطه
 حكمه بصيغة وكما يجب بشرط العوض بجهة باعتبار الصيغة يبع باعتبار المعنى وكلا قاله في شرح حق المتأخرين بصفتها يبع في حق كذا
 بحثا وان يثبت ان يثبت اليقين بالنية كالعق في شر القريب يثبت بالنية واليه ذهب سفيان الثوري في حيث قال لعل له على
 ان مخرجها فرض في الشك فاطروا وان المالك امرأة فخاصته وجب له القفار الا ان استعمال هذه الصيغة في الشك في الذم
 فصارت اليقين كالحقيقة المحجزة فلا يثبت من غير شي كذا في بعض الشرع وتعالى ان يقول لا ينفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت يمين
 لما توقف على الالزام فكذا اريد بهذا اللفظ مضمونة وهو اجبا بالعبارة كما السماة وغير مضمونة وهو اليقين ولا سفيان ليعلم سوى هذا ليس
 ذكرتم الا لبيان وجه التعليل اليقين بالنية الذي هو يجوز الجواز بخلاف شر القريب فلان ثبوت للعق فيه لا يتوقف على الالزام بل يثبت ولان
 نفاذ ولم يقصد فلا يكون الذم لا يغيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب الذم ولا يتوقف على النية فلان تحريم سكر الذم في ثبوت

عن الناس اذا دخلت الاكل من غير الشجرة فبقيت في عندها اكلت مما يوكى كقصب السكر والدياس والبرجون الرطب ان لم يكن فيه شيء مما ياكل كانت لها
شجرة كالنخلة والكرية وان لم يكن لها شجرة فبقيت في عندها اكلت مما يوكى كقصب السكر والدياس والبرجون الرطب ان لم يكن فيه شيء مما ياكل كانت لها
نقل من الانباء والحكاية شمس الائمة الكردية او على هذا الذي على ان الجوارز يصار اليه عند مجزئ الحقيقة عند اذا وكل بابا بالخاصة من مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكا يجوز اقراره والجواب كلامه بانه عليه كلام الغير والما بعد ما هو ذنر بابا بالخاصة اذا اقر عليها مسمى
لان كلام الغير مطلق وفي القياس يجوز اقراره وهو قول في يوسف الاول ورفقا الشافعي لانه وكل بالخاصة من مطلقا وبسبب المنفعة والمشاركة
والاقرار سائلا وسوا فقهه وكان ضد ما مر به والتمسك بالشئ لا يتحقق ضده وجب الاستحسان لما ذكرناه من الحقيقة ومجملنا كلامه لوكيل الجواب
حيث ان المطلق لا يسم السبب السبب لان الخصوصية سبب الجواب او المطلق لا يسم الجواب على كل لان الاستحسان الذي يتشبه منه الخصوصية
بعض الجواب فيدخل في عموم الاستحسان والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتحقق في بعض
الموكل الجواب بالالاقرار فانه اذا عرف المدعي محققا لملكه الاقرار به او توكيله بالاقرار شرعا او المبدأ في مقتضى نفسه ذلك كما كان
شرعا وان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في حكمتها حقيقة ما هو شرعا والجواب شرعا فانه شرعا الجواز عادة لانه ما هو شرعا ترك
شرعا كان به الجواز والاسم لا يمنع من ذلك من مطلقه فغيره من مطلقه الجواز عادة فلهذا لا يوجب حمل على الجواز كالعبد المشتري من الاشياء من مطلقه
نفسه مطلقا يعرف به الى نصيبه فانه لا يفسخ عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواز ان قد يكون اتيتم كما يكون بلافتنا ولما لا امر
فاذا اقر فحقنا بالما سوريه فليس غير ان عندنا في يوسف وفي قوله الاقرار اقرار في مجلس القاضي وفي مجلس القاضي لان الموكل انما يملك
نفسه مطلقا فملكه الموكل بالكله ومنه بما يملكه الاقرار في مجلس القاضي وفي مجلس القاضي لان الموكل انما يملك
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاقرار في مجلس القاضي كما قال المدعي وانما يملكه في مجلس القاضي لان الموكل انما يملك
الجواز شرعا كالجواز عادة بقوله لا تترى انه لو علمت الاكل فيكم بالصبي لم يتقيد به بل بغيره حتى لو علمه ما كبر حشر في بيده لال
فبذل اليمين متى صدقت على شئ لم يصدق فان صلح واعيا الى اليمين يتقيد به بغيره ان كان او مخرقا حشر اخر من الالف كما اذا حلف لا
ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكل بعد ما يملك في الحديث لان هذا الوصف يصلح واعيا الى اليمين لمن يقره اكل الرطب ان لم يصر
واعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه بغيره يتقيد به ايضا لان الوصف حديثه بغيره مقصود باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كرس حلف الياكل لحم محل فاكل لحم كبش في الحديث وان كان المحلوف عليه حرا بالاشارة
لا يقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف الياكل لحم فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل
اليمين فان من امتنع من اكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل
فوق الوصف في التعريف كونه بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل فاكل لحم بئر المحل
لما سألتم وقوله عقولكم وهو اذا سألتم كوصف الرطوبة لان الجوارز يصار اليه عند مجزئ الحقيقة عند اذا وكل بابا بالخاصة من مطلقا وبسبب المنفعة والمشاركة
منه ان لم يوكى كقصب السكر والدياس والبرجون الرطب ان لم يكن فيه شيء مما ياكل كانت لها شجرة كالنخلة والكرية وان لم يكن لها شجرة فبقيت في عندها اكلت مما يوكى كقصب السكر والدياس والبرجون الرطب ان لم يكن فيه شيء مما ياكل كانت لها

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط عدم تمام العيب فكذلك في المالي غلات حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا تفعل لان اقصى
 حصول ما يتحقق - العبد او يندفع به الغرض ان ذلك بالمال دون تفعل ولهذا اذا انفرد شخص عنه واخذ حقه الاستيفاء فيؤخذ من حقه
 بدون الوضعية وان عدم تفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة المشتركة وجوب الفعل بطريق التبع واستحقاق يحصل
 بالفعل وهو مذكور في شيوخنا اذ تصور اشتراكا في حقوق الله تعالى فوجبه بطريق العبادية ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادية
 فعل مباشره العبد غلات هو النفس لا باعتبار صفات الله تعالى باذنه فكان المال اذ لا دار مثل اليد من غير تفريق ولهذا لا يوجب
 الواجب المالي من الشركة بل وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بالكتاب كالمصلحة لان
 القول المقصود وهو حصول المصلحة بقطع طاعة من المال يحصل بالكتاب والامانة تفعل منه فالتفريق عند حصول المقصود غلات
 لان المقصود هو التماس النفس بالقيام للمصلحة لا يحصل بالكتاب بل تفعل منه هذا الاصل جزاء الكمال لا تتحل طول الحرة لان
 انقضاء المباح الكمال لا يتحل حال عدم العمل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع حكمه فلا اية ولم يجرم حال وجود بل لم يذكره ولا يتعلق بشرط
 وجوبه فنفى الحكم قبل وجوده فحصل الحمد به بناء على قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحكم فان قيل الغلات ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
 ومتعلقا بشرط متعلقا حال الوصل ليس ثابتا قبل الكمال ولكنه متعلق بالكمال بالآيات التي ليس فيها الشرط الزائد والمتعلق بهذا
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التقادير ما يوجد فلما فيها هو متعلق فلا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
 متعلقا بشرط وقوله او بعده الا ترى ان من قال بعينه اذا جاز يوم الخمسة فانت حر لم يتحل اذا جاز يوم الجمعة فانت حر انما جاز
 ان كان في الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج من مكة فجاء يوم الخميس ثم اعاده او كان في الجمعة بعد يوم الجمعة فانت حر انما جاز يوم السبت فانت حر انما جاز
 قبل من ذل لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمالا بشرط لا ثبات حكم وهو بعض بشرط لا ثبات ذلك الحكم ايضا فافهم يودي مسئلة
 فان عقد الكمال في الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذ افهم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط فلما
 انما لا يجوز ان ينص احد ما نصين فوجاهة الا ترى انه لو كان بعينه انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وثبتت من كل وجه
 منها ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني لو ابعدها فكل في خبر كمال ثم شرط فشرط لا يتحقق
 تمام الشرط في التعلق الثاني وهو كمال فان قيل اسسه فائده في التعلق الخوازمي بشرط اذا كان يجوز بدون ثقل فائدة كرامة كمال
 الاية حال طول الحرة فان كمال الاية وان جاز عندنا حال الطول لكن استحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا تزويج الاية ويكره
 ذلك اذا تزويجها او بشرط خرج على وفاق العادة لقوله تعالى فكانا يتوبان ان علمت فمهم خبر فليس عليك جناح ان تقعدوا من اهل بيوتكم
 ورايكم التي في محرمكم وذلك لان الرجل لا يتزوج الاية في العادات الا عند الوعد عن كمال الحرة ولا يتكلم من ذلك فخرج الله تعالى
 في الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البرعي قوله وسعدا في بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجه الفاسدة
 ما قال ان الشيء بعد ان يعلق بمحل العبادية يحكم بان المراد منه ما هو المراد من العبد واعلم ان كل شيء من هذه النسخات لا يثبت حقيقة لان
 لا يكون المضمون من عين المضمون من تلك المباشرة كان متغيرا لما ساعد كان لا تالفا لما افسد قال ان الانسان من حيث ان يذل لغيره لئلا
 ثمانية اعداد ولا واحد منها قيد ان مضايقة ان كونه بشا وان كمال المضمون من كونه بشا لا يتكلم هنا فاللفظ الدال على حقيقة من حيث

ہی من غیر ان کیون قید دلالت علی شئی من شود تک الحقیقۃ ہو المطلق والحد لعلیاس قید ہو المقید کذا ذکر فی الحصول وبتوفیق
 قول الشیخ المطلق ہو المتعرض للذات دون الصفات لہذا لفظی دلالات کتبہ خانہ اسم بدل علی الذیۃ ہو ملوکین غیر متعرض للکلیات
 سلبہ او غیر سلبہ والمقید اذل علی مدلول المطلق من صفۃ زائدہ اما بالاثبات کقولہ لسانہ فی تحریر قیدہ سوتہ ابو البغی کقولہ جری وذل
 عمل غیر صالح واما ذکرناظر الفرقین العام والخاص وین المطلق فان العام ہو اللفظ الدال علی الحقیقۃ من المتعرض للکثرۃ لہذا لہذا
 والخاص ہو اللفظ الدال علیاس من المتعرض للوحدۃ والمطلق لیس مجتہز للمحدوی الحقیقۃ وقر فی بعضہ من المعلق وین النکرۃ والمحدۃ
 والعام وغیر بان اللفظ الدال علی المابینہ من غیر متعرض قیدہا ہو المطلق ومع المتعرض للکثرۃ تعینہا اللفظ الالحداد وکثر وغیر متعینہ
 العام والوحدۃ متعینہ المعروفۃ لکثرۃ وغیر متعینہ النکرۃ والافراد لہذا الفرقین النکرۃ والمطلق فی ہذا المطلق والحد لعلیاس
 بالکثرۃ فی تسمیہ غیر فہم الفرقین معینہم ورود المطلق والمقید علی وجہہ اما ان رد فی غیر الحکم من بسبب والشرط لعلی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
 او وامن کل جرد عید کذا او وامن کل جرد عید من السلبین کذا وذل قولہ علی اللہ علیہ وسلم لا تلک الا شئہ وذل لا تلک الا لولہ وذل شامی
 حد لادنی حکم واحد فی حادثۃ یا کما لوقیل فی الظہار احق رقبۃ ثم قبل احق رقبۃ سلبہ اولفیکما لکما لوقیل لا تنقہ مدرام تکل
 لا تنقہ مدرام کذا وافی کلین فی حادثۃ واحدہ مثل قید صوم الظہار بان کیون قبل التماس والمطلق المعاصر من ذلک وکلین فی
 حادثین کتقید لعیام بالتشایخ فی کفارۃ القتل والملاق الاطعام فی کفارۃ الظہار وافی حکم واحد فی حادثین کالطلاق الرقبۃ فی
 کفارۃ الظہار الیہین ولقیدہا بالایات کفارۃ القتل الیہا شہر قولہ وان کانا فی حادثین فہذا کسبتہ من رد تنقہ الاصولیون علی
 الاصل فی القسم الثالث والرابع والخاص لعدم المتناقضۃ فی الجمع معینہا ذکر بعض اصحاب الشافعی رحمہ اللہ لعلی فی بعض المراجع تنقہ
 اصحابنا واصحاب الشافعی رحمہم اللہ علی وجوب حمل المطلق علی المقید فی القسم الثانی والی الاقرار عن ہذا القسم اشارہ فی جردہ ہذا بقولہ
 لعدان کیون ما کلین وذلک لانی فی القسم الاول والاخر فہذا بعض اصحابنا مع اصحاب الشافعی رحمہم اللہ لعلی واجب فی القسم الاول من غیر
 حاجۃ لقیاس وغیرہ وذلک لانی اصحابنا لعلی فی القسم الاول فی وجوب حمل المقید علی الاصل فی وجوب حمل المقید علی الاصل فی وجوب حمل المقید علی الاصل
 فقل بعضہم حمل المطلق فی المقید یجب للفتن من غیر نظر فی قیاس ودلیل وجوب من باب المحذورات الذی سبق الی فیہم کما
 کقولہ تعالی والذکرین احدہما شہر والذکر ذل وقال اہل تحقیق منهم ان حمل علی المقید یقاس سنجہ الشکر الذلک وسو لعلی عندہم حمل الذکر
 واجب لعلی فی حادثۃ واحدہ سوار کان القید والطلاق فی السبب والشرط وافی الحکم بان الحادثۃ اذا كانت زائدہ کان الاطلاق لہذا
 فی قسمی واحدہا لکما یون فی کلین والشی الواحد لا یحوز ان کیون مطلقا مقید لکما فی غلاب من الی یجعل احدهما مطلقا وشی الاخر مقید
 ساکت عن القید لایدل علیہ ولا ینفیہ والمقیدنا طبق یدرج بالحدود عند وجودہ وینفیہ عند عدمہ کما ان اولی بان یجعل مطلقا وشی
 ولان المطلق حمل اذ حمل والمقید مفسر حمل لعلی علیہ یجعل المقید یا مطلقا ہو المختار لانتفاء فہیت حکم ہما مقید او مطلق ہما مقید
 راجع الی ان المقید یجب دلال المطلق لعلی علی المقید لکن فی المقید قائمۃ وادنی الی المقید مقید لہذا لان اصل المطلق والمقید
 کان جائز لعلی وذل المقید عند وجودہ وجاز العمل بالمطلق کما بان المقید لکن فی المقید قائمۃ وادنی لعلی واجب لعلی فی حکم ذل
 فی حادثین من غیر حاجۃ الی قیاس بان اہل اللغۃ یزکون فی المقید فی موضع الکفۃ ذکرہ فی موضع آخر واما فاضل فرجہ واما فاضل
 واما ذکرہ من اکثر کثیرہ والاذا ذکرہ ای و حافظہ وذا ذکرہ اکثر کثیرہ والفتل اشارہ عن ہما عندہا دانت ہما عندہک راض واما فاضل

[illegible]

لا يشبث ضرورة إمكان الاداء وقت ادائها بالامكان بالاجماع فلا يتبع غيره وما ادان ان الشايت بالضرورة يتقدر بقدر ما بان المتأخر
تقويتا له لا بد من التقدير على الاداء في الوقت الثاني او لا يتقدر به بالاحتمال لا يشبث إمكان من الاداء على وجه يكون معارضا للتيسير فيمكن
ما يخرجه من اول الوقت لا يمكن ان يتقدر به في ذلك اذ يخرج من الاداء وان التعلق بالامكان يقتضيه الوجوب واداء الفعل لا يمكن
وبه لا يتحققا وشبث بالامكان المطلق للحال فكذلك الثاني وبالمعيار الاخر بالنسبة الى المتأخر لا يشبث على القول بغيره الا ان الواجب بالامكان يتحقق
بالشرطي بان حقيقة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يعيد زيدا على من وضعها كما سطر لصنع الموضوع
علا شيا وهذا لا بد لا يقرض الوقت في حقيقة الفعل بل يقرض كما لا يقرض في فعل ويعمل لزمان قريب او بعيد ويتقدم
او يتأخر كلما لا يجوز فيه تقدير الماضي او مستقبل بزمان لا يجوز فيه تقدير الامر به ايضا لان التقيد في المطلق يحوي مجرى الترخيص ولهذا لم يتقيد
بمكان دون مكان ينزله ما قلنا في هذا ان يدل على حقيقة طلب الفعل في القول بالشرطي خارجا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية الحصول واحدا مستوفيا لا يشترط كل واحد
كما لو قيل الفعل في اعيان زمان شئت فينبطل تخصيصه بتقدير زمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرر سطحا لا يتقيد بآلة دون آلة
وخصص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته كما ذكرنا فكذلك الزمان ثبت ان الامر بصحة التقيد بالضرورة وكذا يحكم به الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محرم من فعل وتركه فيجوز له التأخير لما لم ينعكس على فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر
مقتضيا لطلب الفعل في ذلك عمر وبشرط ان يخلو زمان العمر منه فثبت الامر به بوصف الترتيب لا بوصف التيسير والتعريف على هذا الوجه
جائزا اعتقادا وشرعا مختلفا فلا نفي للاحتمال في هذا الشهر او في غيره السنة في اعيان وقت شئت بشرط ان لا يتعلق بهذه الاعيان
الواجب مع ولم يستلزم ما شرعنا ان جعلنا المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر به المشابة ولهذا يكون موقفا
في اعيان وقت فعله لا فاضا لانه اتي بالماور على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل
القول به واما ما ذكره ان في التأخير نقص الوجوب فذلك حكم الواجب الحقيقي فاما الموضع فيجوز تأخير ما في وقت مثل بشرط ان لا يخلو الوقت
وعلا على حصى واشتم فلا يلزم من التأخير نقص الوجوب وليس في مجزوات التأخير تقويتا لا يمكن من الاداء في جزئية تركه بعد الجزاء الاول
حسب كنهه في الجزاء الاول وسواء العجاوة او لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يليب على ثباته او يات به اذا اخر لفوت
الماور به والنظر من امارته دليل من دلائل الشرع كالاجتماع في الاحكام مجوزا او الحكم عليه بمقتضاه الوجوب يفرق جميع العمر ومن
ضرورة تعجيل الوجوب بمكة الانتهاء الى النبي فاما اذا وجب فلا يستفاد في جميع العمر فلا يتعين للاداء جز من العمر الا بدليل على ان القول
بمقتضاها وجوب على التوسع كما يلزم من فعل على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يتقيد من الوجوب وجب له مقتضاها على حسب ما به
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه فانه علم شرعي فذكر الكفارات كلها والنداء والمطقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكره في
التقويم واصل الفقه الشامل لانه اقدم من وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكره في الاسلام وهو الكفارات
وهو النداء المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقدرة بوقت محدد وتقدر رسوم الكفارات بالشهرين وثلاثة ايام فثبت
الصوم المتقدر بما سمى من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكما لو جرح حسن قوله والتقدير بوقت الزمان اعيان فاعلق ادائه
بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فاته الاداء الفعلي فثبت كما ذكر في الكتاب لانه ان يكون موسعا او مضيقا ولا يعرف

در ایتیه از منی عن النبی صلی علیہ السلام اذ اذکر احدکم سجدة من صلوة العصر قل ان تعزب بک نفس فلیقم صلوة واذ اذکر احدکم سجدة
 من صلوة العصر قل ان تلحق الشمس فلیقم صلوة قلنا وعلیها عندنا ذکر ابو حنيفة الطحاوی رحمه الله عن شریح الاثران ووردوا
 کان قیل نية علیہ السلام من الصلوة فی الاثران ان یقال کان ذلك نية من التلویح فامة کلمتی من الصلوة بعد الفجر العصر
 فلیجب لیخ بذا الحجة ان لا نقول بل هو من الغرض والنوازل فان قصار العوائت فیما لا یجوز الاثری ان النبی صلی علیہ السلام
 علیه وسلم لما فاتته صلوة الفجر مدة لیلته التلویح انتظر فی قضاها الی ان ارتفعت الشمس فقل فلیقل ان ما رواه نسخ به ومن یز
 یوسف رحمه الله ان الفجر لا ینسب بطلوع الشمس ولكنه ینسب اذ انضمت الشمس ثم صلوة وکانه یحسن بذا الیكون مودیا غیر
 الصلوة فی الوقت ولو انشد بان مؤخر یا یجوز الصلوة خارج الوقت اذ اربعین الصلوة فی الوقت اولی من ادوار کلک تابع
 الوقت کذا فی المبسوط ومنه فی رجل الغرض من اشارة الی یجوز ما روے عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة یتلین بطلان جهة نية
 علی ما قرئ قوله ان کان یجوز فلهذا ذکر الیوم الاخر الذی وجب الشروع فیه فاسد ای ما قضا بان صار منسوباً الی الشیطان
 کما صرحنا فی وقت الامر ای وقت الاحمر اذ استوفت فیه عصر ذلك الیوم وجب الغرض من بقا قضا لان نقصان
 السبب موثر فی نقصان السبب کالبیوع الفاسد یشرع فی ساد الملك فیتا من بعد النقصان اسه هذا الشروع الواقع فی وقت
 النقص لانه اسی الواجب کما لو لم یجوز لانه اذا انقضت الصوم والنواذر فیه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم ینقض ولم ینسب
 ما بعد لغرضه یناقص بل هو کامل فیتا وی الواجب بالاداء فیه لانه اکل ما وجب فیه فکان اوله بالجملة ثم التلویح وکذا
 انما یتلویحین سببیه الی الاخر بالشروع فی الاداء لیتا فی تغیر طلیع الشمس فی الغروب ورواها فی العصر والاعین بذا
 الجوز للسببیه بعد ان یسافر الاثران من قبله وادوا لیتا فی الشرع حتی ظهرت سببیه من المكلف بحسب حاله من الاسلام البیوع
 وسائر العوارض وان لم یشرع فی الصلوة فی بذا الجوز وکذا لانا انما شرطنا الشرع التلویح فی الاجزاء المتقدمة لیتمتع
 السببیه ما اتصل بالاداء الی الاجزاء الباقية فیرجع علیها بالاقبال المقصود به فاذا انتقلت السببیه الی الجوز الاخر ولبس اجده
 ان یتمتع فی سببیه الیه لم یتمتع فی الاثر الا الشرع لیسبیه ویبدره فاذا کرم صلا اسلام ابو الیسر ان الجوز الاخر یتبع سببیا
 بعد المصلحة بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه کان سببیا للوجوب حال قیامه فاذا لم یرد فیه یتبع سببیا للوجوب کما کان حتی
 یجب الاداء فی وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء فی غیر الوقت ولا یتقدم ذلك الا ببقاء فها الجوز سببیا للوجوب فقلنا ان
 الشرع نقاه سببیا للوجوب بجملة الاجزاء الاخر فان الشرع ما جملة سببیا للوجوب بعد نية انما جعلت اسما بالیودی الکوا
 فیما لیس غیره بعد نية لانه یتصور ذلك وقیل ان قیامه بالشرع فی الاداء وان تینت سببیه فیه بدون استلزام لان الظاهر
 من حال المسلم انه لا یرک الصلوة ولا یخرجها عن قضاها فیشرع فی الاداء فی بذا الجوز ان لم یرک اداها قبله قوله ولا یتلزم جواب
 من سوال یرد قوله فاکان ذلك الجوز یجالی آخره ووجه وروده انه قد اشیع ان ما وجب کالالاتی وی نصفه النقصان کله
 ولا جرم منه من لوقته الطهر وحق اخره فی وقت الکراية لا یجوز فاذا استأنفت العصر فی اول الوقت ویدها الی ان حمرت الشمس
 او غیر الشمس من غبی ان ینسب العصر کما ینسب الفجر بطلوع الشمس فقل ان الشایع من الجوز لایة فی کل الوقت بالاداء وهو الزیمة لا
 الاصل ان یرک الصلوة لا یجزمه رب فی جملة الاوقات لتویر وقته علی التوالی لیسبیه فاکان الصلوة لانا الاوقات وجملة

[illegible]

قوله لا وقت كثر الاوقات بل هي في جملة هذه التسل في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بسبابة الابل الكفر وتعليلها في
 انك في هذه الوقت فاقدره من فعل لم يفتقد فيه نقصان وعلل كثر الاوقات في مع ما يرجع الى الاعجاب بالانقضاء
 لان انقضاء الوقت طاهر بالاداء كما انقضاء لم يفتقد لان الواجب تحقق في الذات كما لا يتبادر الى اخصا بها بيان ما ذكره الكثر
 حاصل بالمشي والحق من طيبان ما ذكره من توجيها والاخير للبيانية غير مستقيمة فان كان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون
 فهو كحل في ذلك من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير لانه انقضاءه بالحق بالبين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجه في الشرع او لم يوجب
 على تعيينه بعد ذلك اضافته الوجوب الى كل الوقت وجبه بسببانه تقدير عدم الشرع هو تعيين جزء للبيانية بان من اضافة الوجوب
 الى غيره كانت اسما عدم تعيين ذلك الجزء للبيانية واجيب عنه بان قد قلنا بتعيينه في الذات وهو اعلم من حديثه اعني ما حال الكلف في
 في الاجزاء وان لم يوجب من شئ في الاداء ولكن تعيينه لا ينافي من اضافة الوجوب الى كل الوقت من بعد ذلك الجزء وبما اننا اجماعا
 جزء من وقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوعه في الوقت لا يجب الاخطاب واخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد بل يتوجه
 الاخير لان اشغ فيه وقت من الاداء وكذا لو كانت قبل من الوقت لا يلزم منه شيء لانه في بعض الخطر فلذلك لا يتعين جزء منها للبيانية
 الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان قويا كما في الاجزاء والاخير والاول وجه له مضافا بقا الوقت والاختيار فاذ شئت
 في الاداء جزء من تعيين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه اخطاب اليه باعتباره للشرع فيه فانما في الاجزاء الاخير فوجه اليه اخطاب لا بد
 من اسبقه واخيره ولهذا لم يشرع فيه ان مطلقا انما ظاهره تعيينه في الاجزاء للبيانية وعلل الشرع فيه او لم يوجب لان اخطاب به
 الذي هو مطلقا له لا يوجب الاداء لا يفتقر الى التوجه الى كل من ضرورة تعيينه في الاجزاء للبيانية ثم اذا وجه الشرع فيه فوجه تقرر
 في التعيين سواء اتمت حال الكلف في آخر الوقت او لم يفتك فانما في الاجزاء في الشرع من بعضه في وقت فذات الاعراض التي هي
 والتعيين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى التوجه بسبب ان المكان المطلق لاصل هو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم ان
 بالاصل لما يمكن في حق من لم يفتك حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حق من اختلف حاله في كل
 الذي اسلم في آخر الوقت واصبح الذي يظن فيه وهو كما ان المكان لعدم اتمتع الوجوب في جميع الاداء فقرر تعيين اجزاء الاخير
 في حتم وان لم يوجب من الشرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضا المعصية من اسلم عليه في آخر وقت المعصية وقت ضل لان
 ذلك لا يردى من السلف كما بينا فانما اصل ان التعيين ثبت بتوجه اخطاب لانه من ضرورة ان يفتك في الاجزاء الاخير لا يقتضي من التوجه به
 ويترتب بها التعيين باجتماعه في الشرع في الاداء او باختلاف حال الكلف في آخر الوقت فاذ لم يوجب جوازا منها ويضع الوقت سقط
 في التعيين لغو من ضرورة بيان الوجوب الى كل الوقت وذهب اليه ان الاجزاء الاخير متعين للبيانية من غير ان يفتك في الوجوب
 الى كل الوقت بعد ضيقه في حاله لكن يلزم عليه عدم جواز قضا المعصية في الاداء فلهذا وجبه ان يجاب عنه ما اشرنا اليه
 ان الانقضاء في الفعل لا في الوقت فكان الاجزاء الاخير موجبا للفتة الكمال لانه يتبادر الى اقصاه في الوقت ضرورة مما فطنت الوقت
 بحيث لا ياداء العبادة في تمام انقضاء اولي من ادائها خارج الوقت بدون انقضاء فاذ في بعض الوقت وبت
 الضرورة المعالجة الى عمل انقضاء وقد تحقق الواجب في الذات كما لا يتبادر الى اقصاه قوله في المعصية التي من انواع المعصية
 بالوقت لا في الوقت معيار الذي قبله وسببا لوجوبه هو شرط الاداء لا ينافي الاداء لم يذكره لانه يعرف كونه موقوف اذ الوقت شرط

الاداء في كل وقت وكل ما كان من وجوب آخره بولان لاسل ان يحل كل وقت سببا الا انه عدل هذه الى الجهر حتى في الاداء في الوقت فكان
اعتبار الجهر والاداء السببية والاعتقال للملازمة التي بعده وتعيين الجهر الماخوذ على وجه الملازمة فاما على تقدير عدم الاداء في كل وقت
اعتبار من غير ان يثبت انتقال الوهمين والملازمة لا يثبت قبل الاعتقال من الكل الى الجهر الاول ثم في بعده ثم تعيين الجهر الاخير كما في قولنا
وهو من غير المودى لكل سبب كما هو الاصل في قولنا لا يجوز لنا الملازمة في وقت معين بخلاف كون سببا او امرا لان الوقت قد لا يكون سببا بل
العدم المنفرد المعطى الى وقت معين قد لا يكون سببا لوقت الصلة فلا يثبت سببا بل لا ترى اذ هي للعدم قد يثبت في وقت محدد او لا يثبت في وقت
واختص بتمامه فصل الوقت من الاداء في مكان معيار الاقرا فالاعيانا قياس به غير في يودي بعد الوقت بمدة المتأخرة بخلاف وقت الصلة
فانه عرف على وجهه في اليرى ان فيه الصوم الملاقاة فيصوم يومه من هذا انما في وقت الصلة الى الوقت فيصوم في وقت الصلة في وقت الصلة
سببا لوقت الصلة لانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
اي من حكمه في النسخ من الوقت ان في وقت الصلة في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
في وقت الصلة في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
الا ان كان واحد في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
العدم من وجهه في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
من احد الجانبين فمن صفات ان عدم متفرع في احصائه فمنا واما كمال السالك في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
كما يوجد مستبعدا لاسل فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
ملازمة لاسل في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
تعيين في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
صاقلت الا ان في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
وان لم يفرق في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
كما في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
ومنا لانه في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
فما كان في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
نصا كما في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
في المكان انما في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
نوعه بان نوى الصوم في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
من حيث اشترطه ومن حيث اشترطه فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
وكل كيف وانه بهذه النية معروض عن العرض لان في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة
اسل للعدم وصفه والوقت لا يقبل الوصف فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة فانه لا يثبت في وقت الصلة

أشكالها والبال أنشأ الله تعالى العبد العترة بتركه والواجب بالتمتع بتركه فإذا ثبت الوجوب بالتمتع لم يبق له من صلاته شيء
 المشروط في هذا الوقت وأما من هذا الوجه أي من حيث أنه لا يتبع صفة التقية وإن بقي ممكنا صفة التقية والكفارة ولا يلزم أن يكون
 يكون الصوم واحدا فانه شتم على مساكات كثيرة فالقول في ذلك بسبب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم بوقته وأما لو لم يكن الصوم واجباً
 يتحقق في الكل لأن الحكمة التي ثبتت الخطاب واحد عداً كنه واحد في جميع المدين كنه واحد في أصل له فلو تمت خطاب فاطمة
 ولهذا جاز له نقل اليه من محو إلى فغوى في الأصل تحلات الوطء فاصبحت بمطلق الاسم أي يقع من المنذر وما لا يذية المطلقة ومع الخطأ
 في الوصف أي بقية الفعل الصوم رمضان وقوت مطلق المساك على صوم الوقت وهذا المنذر حتى ما بين من المنذر الصوم من نقل
 وصوم رمضان ولكنه أي لناذر أن صام أي صوم الوقت أو صام الوقت على طريق الاتساع من وجوب آخر من كفارة أو قضاء
 يقع على أي معنى إذا نواه من الليل ما إذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت ويؤاخذ بالنية من النهار في صوم القضاء
 والكفارة لكونها مناسخاً من تحلات الوقت فصارت نية القضاء بقية الفعل بمنزلة واحدة ففقد من صوم الوقت لأن التيميم الذي يميز
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيما يخصه الصوم المشرع وهو الفعل المنذر وهو وجوبه من كونه نكلاً حصل لولايته وولايته لا تأخذ
 أي لا يتجاوز منه إلى غيره فصح التيميم الذي هو تعرف في شروع الوقت فيما يجب إلى الله وهذا لأن التيميم المنفصل مضموناً في أن
 في سائر الأيام شرع حاله لا ينفق عليه طريق الكتاب الجزاء وقيل المسامحة من غير هو أثر عليه في ذلك عليه تقدير الحركة فأبداً
 يرجع إلى من صاحب الشرع وهو أي الرجوع إلى الله أن لا يتجوز الوقت من غير ظاهر ظاهر الظاهر التيميم يعني كان الوجوب الأصل
 في هذا اليوم هو الفعل على العبد وصوم القضاء والكفارة كان ممكناً فإذا نذر صوم ذلك اليوم فقد عرف فيما وجبه بالاسباب لا فيما
 هو من الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة إذ لو ظهر أثره في ذلك صلا العبد على الشرع الذي ليس بجمعة من أجل
 نفسه وذلك لا يصح من علم وعليه سجدة الصوم يديه قطع الصلوة لا تكمل ما دونه في أنه تبديل الشرع فكذلك ما ولا يقال التيميم جعل
 بفعله لكن بأذن الشارع أي أنه في ذلك حيث جعله ولا جبراً لا تراهم فينبغي أن يتبدل أي إلى من صاحب الشرع أيضاً كما لا يحسنه
 لأننا نقول أنه مقتصر على الشرع فيما هو من العبد ومن غيره فلا يتبدل في غيره وقت فأن قيل لما لم يتبدل إلى الله في الوقت متعلماً
 الصوم القضاء والكفارة فينبغي أن لا يتبدل التيميم ولا يتبدل بطلان النية وبقية الفعل المنفصل لأن صحة بهاتين التيميمات
 ضرورة اتحاد شروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومطلقاته وحصل الشرع فيه صوم الفعل الذي
 صلا وجب له النذر وهو واحد فيصير مطلق النية وبقية الفعل المنفصل في تلك النية المنفصل في تلك النية المنفصل في تلك النية المنفصل في تلك النية
 التيميم في الإدار إلى زمان التيميم في أصل ما في حق سقوط التيميم بالواجب في حال التوب كما مر به وأما من ظاهر اللفظ وهو قوله
 ومن ثم لا يفسد المكان يومهم أن الوقت سبب في هذا التيميم واسم إشارة إلى الشيء الثاني الذي حصل الوقت حيازه وسبباً لوجوبه لكنه
 ليس بسبب الاسباب فيه هو المنذر ومن الوقت على عرف فكان المراد في هذا المنذر باعتبار تيميم الوقت له لا في غيره قوله والتيميم الثاني
 أي من أنواع التيميم الوقت الموقت بوقت مشكل بوجهه وتعيينه وهو الكج فان في وقته استحالة من وجب من أحدهما بالنية إلى سنة واحدة
 فان كج عبادة يتجاوز بها كان صلواته فلا يتصرف في الاداء في الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث أنه لا يتعدى سنة
 سنة واحدة إلا بعبادة واحدة فينبغي وقت الصوم ولكن في هذا المنذر في الكتاب بالنية إلى سنين العرفان الكج فمن العرف وقتاً أشبه

وحي من سنة الاولين على وجه الفضل من الاداء وبقاها شهر الحج من حين التي تلي فيفضل الوقت من الاداء وذلك مثل غفنه
 فكان من شئنا كذا ذكره شمس المائنة وكذا ذكره الاسلام في شرح التوقييم قال وقت الحج وقت معين من طرفة لا داوح ومنه شئنا
 انه اذا اخرج من هذا الوقت المعلوم لظفره في ذلك وقت الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وحى وان مات تحقق الوقت
 فحينئذ اشكالا وكذا في التوقييم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله احتج بآية التبيين وقال يثبت الاشارة من العام الاول
 الاشارة كوقت الصلوة للصلاة حتى لو اخرجته يا ثم وعمره محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسيع حتى لا يثبت الاشارة من العام الاول والاداء
 ويوجب ذلك في العام الثاني والثالث يشترط ان لا يغتفر من العمدة ان قبل لما ثبت ان وقته متعين عند أبي يوسف رحمه الله
 لم يثبت اشكالا كوقت الصوم ولما ثبت ان وقته متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تعويت العبادة لاس من حيث ان التقط جبه التوسيع بالكلية فانه لو لم يكن العام الثاني
 مأذونا فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اذوا لاعتقاد بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسيع نظر الى عبارة الاحمال لانه لا يتبين
 التبيين من دليل له فاما قبل ذلك اشارة من العام الثاني في كان اشارة العام الاول متعينة للاداء وحده فيثبت ان الاشكال
 لم يزل باقيا له ثم انه لو اخرجته واما قبل ذلك اشارة من العام الثاني في كان اشارة العام الاول متعينة للاداء وحده فيثبت ان الاشكال
 فلان التامير كان بشروط عدم الغزوات وقد فوت في آخر سنة من عمره رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة من عمره في الهجرة وقد فوت
 في هذه سنة من عمره فلان التامير كان بشروط عدم الغزوات وقد فوت في آخر سنة من عمره رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة من عمره في الهجرة وقد فوت
 خاصا في شهر الحج فيكون وقت فوا من افراد شهر الحج لاشهر الحج من هذه العام بينهما واما سنة تحفة الاذيتهم اذ كان الوقت
 بعدوا وانما ثبت العزم من الموت فحينئذ اشارة عليه لاني كان ثابتا فظاهر فانه الى ان يظهر من ذلك وفيه شك فلو لم يثبت اذ كان
 كذلك لا يثبت التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 السنة ومع هذا لا يثبت التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 من الموت فيخرج به عليه التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 من عمره ما كان متصلا بمحرم وفيه اشارة من المتصل بمحرم يثبتها والتامير لم يثبت بعد من متصل بمحرم فلا تصير وقت محبة الابا الاتصال
 وذلك لشكوك والافعال في الحال ثبت فظهر قلنا بالشك على اعتبار الانفصال للثبوت وقت لمحمة غير الوقت انما هو فيكون التامير
 عنه فحينئذ لا يغير الصلوة من اخر وقتها فكذا لا يثبت من العام الاول للاداء وهو حتى قوله يثبت عليه الاداء في شهر الحج من العام
 الاول متيلا واداء من الغزوات تحققة ان وقت الحج يموت للمال بمحمة يوم مرة فلا يرجع عودا الى العيش الى العام التالي
 وفيه شك لكان العيش الى سنة ليس باج من الموت فلا يثبت العمدة بالشك ويترك حكم الغزوات بكمال الواجب المطلق من الوقت يثبت
 يجوز ما فيه لان الغزوات فيه بالموت والغزوات للمال والموت محتمل فلا يثبت التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 فلا يثبت التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 التامير في تلك العام فانه موقت بالعمود وقت اوائله النهوض الى البالي كما ان وقت الحج اشارة من دون
 ان كان يظهر من ذلك في شهر الحج الذي هو اشارة من الدين ويظهر الناس انما سكت ولم يكن طرفة عام الحج فلا يثبت

سلطان الذية اليه فاذا سمي شيئا فمرسما انرفع به القمين به الحال لا بد لانه لا تقوم الصلوة كقصد المبدأ تبين في صدور المعاشرة
 بدلالة الحال وهي تيسر بالصواب وتظل هذا الصريح فذكر الله طهر بركات صوم الشهر فانه تبين لاشي من المبدأ فيكون في التبيين
 فحصل في كل الواجب بالامر وهو الواجب بالامر ما لا يرد وقضاؤه الا اذا انقسم الى اقسام من الواجب الذي لا يقسم القضاة وهو
 منه ينقسم الى كمال والى ناقص والقضاء الذي ينقسم الى النقص والى الكمال والقضاء الذي لا يقسم القضاة وهو
 بطل معقول والى قضاء بطل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى النقص والى الكمال والقضاء الذي لا يقسم القضاة وهو
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام لو بدت في حقوق الله تعالى وتوحيده في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
 بهذا الاعتبار والى كل واحد من هذه الاقسام سبعة فكل واحد من هذه الاقسام سبعة فكل واحد من هذه الاقسام سبعة فكل واحد من هذه الاقسام سبعة
 بالواجب والى تبين بالتسليم والتعريف سبعة للواجب وفي المستحق للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
 المذمة بالسبب الموجب كما لو كانت المصلحة والى التسليم في المذمة وذلك الواجب اولى من التسليم التسليم اليه وبذلك
 للمعزعين في تسليم الموقت في جهة فالمصلحة وانهم وتسليم غير الموقت كالزكوة ومصلحة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
 بين الواجب وهو وكعت في المذمة لا يقبل ان تصرف من العبد لا نقول لما فصل الشرع المذمة بالواجب ثم اقر بها اخذها
 في دفع الزكاة حكم ذلك الواجب كانه مبدء لانه لا يتصور تسليم الا بهذا الطريق وقيل ان قوله ليس الى تحقير بيان الحكم يحصل
 تسليم بين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
 يتوقف باختلاف الاسباب كذا الحكم على المسلم اليه تسليما لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاؤه وهو اسقاط الواجب بطل
 من عنده وحقه اليه يتوقف بان لا يتصور التسليم بالواجب في المذمة بسببه ينش من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عنده المكلف بوجه ان ذلك لا يشترط ان يكون التسليم في المذمة بسببه ينش من عنده اى تسليم مثل الواجب
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت التسليم في المذمة بسببه ينش من عنده اى تسليم مثل الواجب
 في هذه الكيفية بوجه ان التسليم في المذمة بسببه ينش من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عنده فذمه لقوله هو حق اى ما لا يجوز له من عنده ان يكون ذلك حق لا مجرد الحقيقة بل حقيقة كل واحد منهما في مطلق
 الشريعة يدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله ابرك من تولى الامانات الى الجاهل ما تنزل في تسليم مقلع الكعبة بين اخذه النبي
 عليه السلام من شأن بن ابي طالب وسلم الى ابي السبا بن خنيس بن الحارثي فلما نزل رده الى عثمان فخره ان لا ياد وتسليم من الواجب
 موقوف عليه لانه ما اودعكم ضلوا واما حكم فاقضوا قوله عليه السلام فخره ان لا ياد وتسليم من الواجب
 الحديث فسلم اليه تسليم المثل بعد قوت الاصل في فاما استعمال القضاء في موضع الاداء قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم
 وتيمم وقوله عز وجل فاذا قضيت الصلوة اى اوديت بربيل ان كسبه لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال اودى
 فلان وانه اى قضاه لان ادائه حقيقة الدين مستند بالدين فيكون يقضى بانها لا باحدا على ما عرفت كما يقال فوسيت ان اودى
 على الاس اى قضى لان ادائه حقيقة الدين مستند بالدين فيكون يقضى بانها لا باحدا على ما عرفت كما يقال فوسيت ان اودى
 استعمال معنى العاقلين في الاخرى اى انما في الشرائع اى مشايخنا رحمه الله واللام يدل لانه في

ان القضاء واجب من قصد فاسى بنص قصد به الحجاب القضاء اعم بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ليعطى ان
 الى الامر الى السبب فلا يشترط بالسبب لان الفعل يوجب فان شئت اجبت الحجب كما اجبه الشيخ فقلت بحجب القضاء بالاجب الاول
 سواء كان الموجب لصلواته غيره وقيل معنى قوله من قصد به الحجاب اي غير سبب الاداء عرف بالفضل بسبب لا يدل على صحة الوجه الاول
 كما في الميزان ان شأينما اختلفوا في الامر للموت اذ اخرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
 بالمرتبته او قال بعضهم يجب بالمرتبته وقال بعضهم يجب بالمرتبته وهكذا فكرت في مائة نسخ اصول الفقه والاصل من وجوب
 القضاء انما هو قصد طهر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القائه في الامام الى ذى وجوبه لا تمتد ونحوه لا تمتد ونحوه لا تمتد ونحوه لا تمتد
 واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والشافعية واما ما به ومائة اصحاب الحديث ومنه العراقة في سنننا ومصدر الاسلام في الحديث كتاب
 النحر والجب بالامر الاول بل امر اخر اذ لم يلزم خروجه من حادثة اصحابنا في حادثة رحمهم الله ومائة المتكثرة والاحكام في
 القضاء مثل معقول فاما القضاء مثل غير معقول فلا يمكن ايجابه بالانقض جديرا بالاتفاق اتفق من قال بان يجب بالمرتبته او بان
 الوجوب بالامر الاول والصلوة ولا يدخل المراد في مرفعة وانما يعرف بالفضل فاذا كان الامر متقدرا بوقت كان كون المأمور به حيا
 مستقيدا به انما ضرورية فوقف على الامر اذا العينة مشفرة بانها فعل ياتي به المراد وبعده التعظيم لله تعالى بمره وادافا كان كذلك
 لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر من قال انه فعل كذا امره كذا لا يتناول في الامر ما عدل يوم الجمعة
 حكم الصلوة كما لو كان مقدرا بالمكان بان قيل مرف من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا المتناوله الامر كان الفعل
 بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الامر الى ضرورة ولا يخفى ان يكون الفعل مصلحة في وقت وان فيه ولذا كانت الصلوة مقصودة باو
 والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نستههنا فيه وله من حيث الصلوة لانه لو كان كذلك لما حرم قضاءه ولنا نقول للمأمور به لما فات
 يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في متوق العباد لا نقول من شرط ايجابه ليعضان للمأثم ولا يدخل المراد في وقت وقا
 العبادات وبيانها فلا يمكن اشياء المتأثم فيها بالمرى وكيف يمكن ذلك والاداء مثل على الفعل واداء فعلية الوقت ولكن
 لم يجر قبل الوقت وقد فانت فعلية الوقت ولنا لم يجر قبل الوقت فعلية بحيث لا يمكن تاركه قال عليه السلام من فات صوم
 يوم من رمضان لم يتقنه صيام الدهر كله فليكن الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولم يمكن ايجابه بالامر الاول
 توقف على دليل اخر ضرورة واجب من قال بان يجب بالامر الاول ان قياس وهو ان الشيخ ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
 قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او سافر فندة من ايام اخرى فاقطع فعلية عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
 من صلوة او نسيها فليصلها اذكر ما فات فذلك وقتها واداءه في معقول المعنى فوجب المأمور به خصوص به قبيانه ان الاداء
 قد صار متوقفا عليه بالامر الوقت وحلوم بالاستقراء في قوله تعالى ان للشيخ لا يستطعن عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالخبر
 ولم يوجب الكل فحجب كما كان قبله اما عدم وجوب الاداء فظاهر وكذا عدم الاستقاط لانه لم يوجب به صريحا بيقين وللا دلالة له لم يشر
 الا بخرج الوقت فهو منه لا يصلح سقطا لان تزل الا مثل تخرج بخرج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقطا بل هو غير واجب
 من العدة وانما يصلح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجب العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادات
 لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بعد العجز فيمقط عدة استدراك شرف الوقت الى الاثر ان تمل التقويت والى عدم التوا

ان يكون كل يوم يصح العمل بالعبادة التي بالقصد ومقتونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من صلاته لصوت المشي الى مكان
 سقوط السبا وقابل السبا ان العدة على العمل الواجب حتى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاكل
 عليه لا يصح فيكون الواجب هذا الصوم فالبعد ومن وجب عليه فعل موصوف به لا يتجوز به دن تلك العدة كما لو وجب بالقدرة
 الميسرة للنية بعد فوات تلك القدرة لثبات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقبولا ونحن نعلم ان فعل الوقت هنا
 ليس المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا محكما بالانفس الصفة كونه تعظيما للشيء تعالى وشتاء عليه وهذا الاختلاف باختلاف
 الماديات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان في كل امر ان يتصدق ورهما من الدنيا ليدعين فشتت في العيون يجب ان يتصدق
 باليسرى لان الفرض يتحقق قلنا ههنا ولما عدم صفة الاداء قبل الوقت فليس يكون مقصودا بل يكون سببا للوجوب في الاداء فيكون
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا فغير مقصود لم يجز ان لا يسقط بسقوطه بل بالمقصد والكل وهو العمل بالعبادة من تعبد شتاء وعجم من تسليم
 المشي صرة لسقط عنه ذلك العجز واليسقط بسقوطه وهو المقصود وهو المشي معنى فيجب عليه القيام كذا ههنا ولما ثبت ان الفعل مقبول
 المعنى بقدرى الحكم وهو وجوب القضاء في الموضع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيره وانما
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادة لا يصح عبادة الابائهم لا يسقط ذلك لكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
 هذا الوقت متعلق بالعبادة فيجب اقامته في العمل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب ان لا يشترط اقامته في الصوم والصلوة
 بحيث يستعمل فيقاس عليها غيره ولا يقال للموجب القضاء في الصوم والصلوة بالنذر لولا هذه الملاحظة وجوب القضاء في الصوم
 كغيره فيقيم قولكم القضاء يجب بالاداء لا بالنية لولا ان لا نقول لاحرفنا بالنذر الواجب القضاء ان الواجب لم يكن قطا يخرج
 الوقت وان نذر النذر عليه بغيره من ذلك الواجب بالمثل فلهذا يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تحصيله قضاء
 حتى يتبين وبذلك ان نذر النذر في الصوم والصلوة والنذر في الصوم والصلوة والنذر في الصوم والصلوة والنذر في الصوم والصلوة
 والله ومن يتقرب الى الله من ذلك الواجب قلنا ههنا ونعمل المستوفى من الانتفاء في قوله وسقطوا فضل الوقت فوصل لكلية الى لا يشترط
 بحيث لا يجب من عبادة فنان حيث لم يجب من خلافه ايضا فيتمدى اى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على العمل الى المندورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلافات تظهر فيها وذكر من المندورات المتعينة هذا العالم يجب
 قضاءه بالاعتكاف ومنه الفريضة الارل لا يجب لعدم وجود مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله ان اذا نذر صوم هذا الشهر
 نذرنا ليطهر في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم ينفذ فالتقضاء واجب لاجتماع بين الفريضة ولكن على قول الطريق الاول
 بسبب ان مقصود غيره النذر هو التقويت وعلى القول لاخر بالنذر وانما ان التقويت انما يجب القضاء عند جملة من ينفذ
 نفس مقصودا فكانه اذا فوات الزم المندور ثانيا او انتم قضاء المندور فلهذا اذا فوات لا تقويت بان فرض وجب
 في ختم المندور وهو ما وافق عليه في اليوم المندور وفي الصلوة يجب ان لا يقتضى عدم العمل المقصود ومما اودع
 فيه كثر الاختلاف وما ذكره شمس المأثرة رحمه الله في وجوب القضاء عند جملة من لا ينفذ التقويت الواجب عن الوقت على وجه
 هو مذهب حنفية او غير مذهب في ان النذرات تجوز التقويت عند جملة من يجب القضاء فحينئذ لا ينفذ فلهذا اختلاف في الكلام
 عند جملة ما ناهنا يظهر في التوضيح قوله رحمه الله ان النذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان ينبغي

ان لا يجب القضاء اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فلهما ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاحكام وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا احكام
الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يرد على المتردد في بيان بطلان ما ذهب اليه الحسن بن زياد واليوسف بن جابر ردا عنه
وحيث لم يطل وجوب القضاء مقصودا اتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فبان
انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول وجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاحكام وبشرط ان لا يكون
الموجب للاحكام يكون مشروفا لاجابه لان ما لا يتصل الى الواجب الا بوجوب كوجه به تعالى لانه انما يتصل ايجاب الصوم بهما
لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يتبطل وجوه له وجوه قصد كالتطهرة ولهذا يصح نذر
بهذا للاحكام فكان هذا من نذر ان يصلي ركعتين وهو مطهر يجوز لان يصلي المنذور بترك التطهرة فلا انفصل الاحكام
عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف على مطلق الاحكام واجبا في وقت بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيطهر اذ في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب بسبب خرم نذر ان
يصلي ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انقضى وضوءه ونزله التوضي فيمنع لاداء المنذور بذلك
السبب بسبب اخر بوجهي قوله ما شرط اى شرط الاحكام وهو الصوم الى الكمال الاصطلي وهو ان يجب مقصودا
الموجب للاحكام وفي قوله لما انفصل للاحكام عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والاحكام
جميعا خرج عن العدة بالاحكام في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر مكانه عليه في الجاهل واحصول لفظة الشهر
الائمة ولا يقال لما صار النذر اسما من كذا المطلق بزوال العارض وبكسر وقت الوقت فينبغي ان لا يتاوى الواجب
بصوم القضاء بل يجب لصوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لا بالقرن مشتمل وجوب الصوم في ذلك الاحكام فبجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاقعاله بصوم اشرف فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
بقضاء الخلف فيجوز لبقاء احد العلمتين فخر انه لما وجب بصوم مقصودا لا يتاوى الواجب اخره لو تحققت هذا الاحكام في
الرمضان انما لا يرجع العدة عندنا فلا فائدة من عدلان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلزم من كونه حيازة مقصود
في نفسه فاذا نذر ان يركع ركعتين في ايجاب لا يتاوى بعد ايجاب اركع اذا نذر بالاحكام مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتاوى الصوم رمضان لما قلنا بطلان ما اذا نذر المتطهر الصلوة فاستقضى وضوءه ثم قضا الصلوة اخرى حيث يجوز لاداء
المنذور بذلك الوضوء وان لو وضوءه ما يلزم من كونه اصله بل هو شرط كان التوضي للمنذور ولو اوجب اخره وان
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فليتاوى باي طهارة كانت قوله ثم لاداء اخرى الى الاحكام من كمال على وجهه لان
بوصفه اى مع وصفه او طبقا بوصفه على وجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه الصلوة
توفر عليها اعتبارا مع الواجبات والسنن فيكون الاداء كمالا اذا اداءه ابتداء عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
سنة صلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما اوضحنا فيها السنن الجماعية فيها مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخل في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة مقصودا لاصح الروايات قوله في افضل

ان تيمم بالطينية حتى لا يخلو من ثوب يكون قضاء بمثل مقول ان تيمم بالطينية ثم تيمم بالطينية ثم تيمم بالطينية ثم تيمم بالطينية
 بغير الماء المالح فانما يقتضيه على اسم دخل وحرف بالنظر اسكنه حتى لم يبق من الماء ما يفيض من يده ولا يفيض من يده ولا يفيض من يده
 الا ان كانا بمثل مقول اي برك بالماء ثمانية كما ذكرنا من قضاء الصلاة بالصلاة والصوم بالصوم فبمثل في الشك المثل
 قضاء الصلاة بماء وبمثل انما قص كما اذا كانا بغير مقول اي بغير الماء ثمانية كما ذكرنا من قضاء الصلاة بالصلاة والصوم بالصوم فبمثل في الشك المثل
 بعد ثمانية لان مثل چه من حج الشروع وانما لا يقتضي كالفدية في باب الصوم فانما شرحت فلفظ من الصوم عند الحج المستدام
 من الصوم كغيره انما في من بهاء والفدية والبذل الذي يقتضيه من مكره ولو جاز اليه واجل الفدية بالافان جاز ولو كان
 في الحج الفرض مشروط بالاناء حتى جاز من البيت ومن المرفق الذي لا يتطوع به اذ لم ينزل مريض حتى مات فان مع من المرض عليه
 جحد الاسلام والماء في كلوع لا نعرفنا جواز حديث المختص به وقد ورد في غير التيميم وانما دالمة لارزعة ولاد فزس المهر في تيميم
 المهر مستغرق بنية التيميم به الياس من الاجاء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط بالاناء حتى انما جحد البدن اذ في جحد جرحا على بصيل
 التطوع عند جرحه لان يتي التطوع على التيميم بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
 مسكين وذلك لان الصوم فرض على كل من يطيقه فدية طعام مسكين وعلى الذين لا يطيقونه فدية طعام مسكين
 واجبة على الطيق والصوم واجبة على العاجز ومما قلبه مقول او كان يصوم ثم على العاجز من الفدية وغيره على التقاد عليها وهو لا يترك
 بالحكمة فزنا من كانت لا تسعة كما في قوله تعالى فدية مسكين الله لكم ان تصلوا والفقى في الارض رواسي ان تيديكم اي ليلا تيديكم وبمثل
 كثير ونما على قول من لم يجعل لاية منسوخة فاعلى قول من جعلها منسوخة فلا تسك منها وجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ
 الفان على اهل البيت عليهم السلام وفي الامام حديث ثمانية وهي اسانيد ليس كانت من اهل الجاهل والفقاهات لم يثبتوا الجرح الى الجرح
 مع زوجهما بغيره على طالب وبغيره على المدينية وهي حجة ثلث فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعات
 يا رسول الله انك لا تدينهم الى ان لا يكون فيهم شيء كثير لا تسك على الراجحة انما جحدتني ان لا جحدتني فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان على ابيك
 دين فقتلته كان قبيل منك قالت ثم قال فدين هذا حتى روى ان لا جحدتني فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان على ابيك
 دينا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على الاتفاق قائم مقام الاضال فلا يتيمم التسك به في هذا المسئلة الا
 ان ثبت ان ابا كان امره بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان ارج بعض الهرة وكسرها اي امران احداهما تسك منه وعلى هذا
 الوجه تسك به وبجوز ان يكون معنى قوله ان ارج بعض الهرة ان ارج بعض الهرة وكسرها اي امران احداهما تسك منه وعلى هذا
 كما يقال بني الامير المار وحضر الدنيا والدار ارج اي امر البنا والضرر هذا ولا تامل بل يصح تسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين
 احسن انه قتله حتى بالقبول لانه اكرام الاكرمين فاولى بكره واجد بربرائه ان يقتل من حاله انما فضل ايضا والاتفاق الذي لا يثبت
 عليه وقيل معناه فدين لانه لا يقتل بالقتل لان حقه اقوى من حقوق ابيه ولو لم يذكر في الصحيح في حديث آخر فاقض من اشد جهنم حتى
 بالقضاء قوله ولا فضل للماتة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما شبهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر ومعنى قلان معنى لهما
 القابض النفس بالقتل من اقتضاه الشهوتين ومعنى الفدية تقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثالا لقياسا وكذا لا مسئلة
 بين افعال الحج التي هي عند ارض وبين الاتفاق الذي هو صرف مالي معين الى العينة فخره ان المال ثابت بالنص بغير مقول

[illegible]

[illegible]

ان الله تعالى قبل صدقك وبره عليك صدقك وان ما تشبه على هذه الحقائق ودخل رسول الله عليه السلام والبرية ثم لم يعلم فخرت اليه
 خيرا واداء من ادم بيت فقال عليه السلام انما برمت فيها ما لم اجد في ولكن ذلك لم تقدر به على بريرة وانت لا تامل بعددك فقال
 عليه السلام هو عليه بعددته وان برية فعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف بين ولا يقال بيع هذا وهدية لا نقل بينه باشم وسواهم
 لا انقل انما كانت مولاة عائشة وهي من بني تم لاس بن باشم كيت وكان ذلك بعددك فلو كان باءيل كونه لما وحرمة محتصة باشم
 عليه السلام ولان قبل الوصف فيه حكم بين حسا وشرعا كما انما تحلت فيه حكمها بطبيعي من المرأة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدم حكمها القسري من الحرمة الى اهل وقد تغير قبل الملك حل يعرف للبائع الى حرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فمجرد ان يبيع
 بين باشم وبين القسري انما واداشت بما كان تسليم من الزوج اذ انا من عنده يمكن ان يتحقق عليه مكان شيئا باقتضا من هذا
 الوجه فلا اعتبار معنى الاداء لاختلافك الزوج ان ينمى اياها ويجوز المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد والقبول رتبة اقتضا
 قبل ان يثبت الملك للمرأة قبل التسليم لاقتضا ذلك في هذا اعتبارا وقهر فاتها يند ويتخذ احقاق الزوج وقهر فاتها يند من كذا بدها
 مبركة وغیرها لانه ملوك قبل تسليم اقتضا فكانت هذه تصرفات مصداقية عليها فتشعر قوله وحسن بسبب اقتضا بطل محمول انا كونه
 اقتضا فلا بد استاخر الوجه وهو وبعده بطل من حده واما كونه بطل فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو بطل صورة ومضى
 كما في التثنية او قاصدا وهو الشئ في كاليقينة زوائد القينة والمائة بين الغاية وبين كل واحد منها مدركا بسبق الا ان الاول
 وهو الشئ صورة وسمى سابق على الشئ معنى لان اتمامه واجب بطريق الرجوع انما يصب فوت على المصوب منه بصورة والمعنى فالخير
 التام ان يتدارك اذ انا من منه هو مثل ما فوت عليه ردة وسمى كالمائة لفظه حتى يقوم مقام المصوب من كل وجه كان من
 على الشئ حتى لو ادعى القينة في غصب المثل مع القدر على اتم كمال بان يوجد في الاسواق لا يخرج المالك على القبول رعاية
 عقد في بصورة عند الامكان كما لو ادعى الشئ الشئ الكامل مع القدرة على رد عينه فانما يخرج من الشئ الكامل فيستدرك المالك على قبل
 اقتضا بصورة هو له وان نفس الاطراف بالمال يعني حالة الخطا اقتضا بطل غير محمول على مقابلة القينة في المصوم لان المائة
 لا تقتل بين الغاية والمال بصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى ملك يمدل والمال ملوك يستدل فلا يتماثلان ولان المال حصل
 شئ الحال اخرجنا بصورة تيسر بهما قدر المائة لا غير هذا التعليل بالمكان طريق المائة بينهما من اول الشئ يعني
 مباداة من قيمة الشئ اى قدر المائة بالدرهم او الدينار او المكن الشئ المكن لقيمة كذا من الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد
 فيه هدية صحت اقسية عند اخلافه لاشا في رحمة الله ووجب الوصف فان انا با صين اجرت على القبول لانه ادعى من الوجه
 وان انا با القينة اجرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشئ اقتضا له لا حاجة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن البسبب
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكتفى تسليمه قبل التبيين الا بالتقويم فصار القينة اصلا من با الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
 شئ تسليم البنية الذي يحكم به فكان تسليم من هذا الوجه اذ لا اقتضا لان القضا خلف عن الاداء فيبطل بعد بثوت الاصل
 الا قبله فصار القينة مثل المسمى في الوجوب لانها عمارت اصلا في الاثارة واقتضا راو البند اصل تسليمه
 فانه ذهب باقتضا احد الشئين بخير الزوج وخير المرأة على قبول القينة بخير على قبول المسمى وهو العبد الوصف بخلاف البند
 البين والمكيل والموزون الموصوف لان لمسمى معلوم جنسا وصفه فكانت قيمة مقتضا خالصا فلا يعتبر عند القصد ردة

للقضاء على قدره وقد بقيت القوات عليه فلم ان القدرة لنفسه فلا ولا يلزم عليه ما اذا قامت صلوات في ابعده فقتضيا في الامور قاعد
او ميوما او مستطاعا حيث يخرج بمن اهداه ولو لم يشترط القدرة في القضا لما خرج من الهدية لان القيام والركوع وهما وكما كانت
ما جبه ولم يأت بها لان القول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكن من الاداء كما هو قاعدها
القدرة فكيفه فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرط في الاشتراط بل شرط ذلك كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يتطبيع فلم ان الشرط هو صحتها
لا القدرة الميكينة كذا في بعض المشرحة وليس يتضح ما حصل ان بقا الوجوب يستثنى من القدرة والكلمات التي ثبتت ابتداء بدون القدرة
فيكونه مخرجة من اذاعات قبل ان يقدروا انهم لما يمتنع من القوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة أصلاً لم يتم فاداً
قدرة على الحج مثلاً بملك الزهراء حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يخرج ولم يستدبره يوم القيمة وان لم يكن
قدرة عليه أصلاً لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن فعل حال لبقاء سلطو باسنة فاذ كان سلطو باسنة فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يرى ان المنظر اليه في اشتراط القدرة حاله فعل فوجب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا تمت
عليه في حاله العترة قائماً يقضيها في حاله المرض مضطجها ويخرج بمن العترة ولو وجبت عليه في حاله المرض مضطجها فليقتضيها في حاله
بعده قائماً لا مضطجها فلم يشترط القدرة حاله البقاء ولم يكن حال البقاء مشغوراً اليها في ذلك كان الجواب على العكس بوجه ما ذكر
في الاسرار في سلمة القدر لان اصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ بوجود الاداء ويشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
الطرائق لم يكن احاداً وليس في القدرة واستطاعا بالحج كثيراً من حققة والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للماد وقت الفعل ايضاً الا ترى اننا بشرط القدرة على التوجه بالاداء حين المباشرة وقيام القدرة على الاداء الصلوة
فالممكن الاداء لا حين الوجوب وبعض المخرجات من سلامة فحينئذ كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان سلطو بنفسه بشرطه القدرة بوجهي سلامة الالات حقيقة ان كان سلطو باسنة بشرطه نفس التوجه لا بشرط
ما شبهه فكذلك القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً بشرطه القدرة وان لم يكن الفعل منه مقصوداً بشرطه التوجه ايضاً ففي المنظر
الاخير انما يتحقق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصلوات المتعددة بناء على توهم الاستعداد ليطهر اثره في المواخذة
كما ان وجب الاداء ثابت في الجز الا غير من الوقت بما على توهم ليطهر باسنة في القضاء الا يرى ان الاداء انما يثبت مضطجاً
اذا كان قادراً على الشئ حتى لو جرح من الشئ سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة مشروطاً في القضاء لها سقط ما لم يجر الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يتبع بقوات تلك القدرة فتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوجه وجب الفعل والاظهر اثره في المداخلة
في المداخلة قوله والشروط كونه اى كون القدرة على ما ذكره المذكور او كون ما يمكن من الاداء فتوهم العجز لان
حقيقة القدرة التي سبى التكليف عليها لا يسبق الفعل المعروف في سلمة لا استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقاً على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عسادة
فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقةها ولهذا اى لان بشرط هو التوجه قائماً اذا لم يجر العجز او اسلم الكافر او افاق لم يجر
او ظهرت الحائض في اخرجها من الوقت يلزمه الصلوة عندئذ استسما وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة انما الوقت الذي هو من ضرورات المقدرة على ان يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لا اعتبارا عما قبل حدوث القدره بوقتها او انما
 لان ذلك اعتبار بمبدء وجوده لا يصح شرطه على التكليف لان المقصود لا يحصل به الاتساق ان اعتبار سفر راجع بدون زاد وراحه لا يتناول
 القدرة على حصول الشئ الغائي والاعتبار بالقدرة على القيام والركوب لا ينافي للمسن بنحو الالحاق والزمانه واعتبار الابهار لا ينافي
 بنحو المعنى اقرب الى الوجود من ذلك الاعتبار ومن ذلك لم يصح شرطه على التكليف ولا اعلى وجه الاستحسان ان سبب الوجوب
 وجوده من الوقت قد وجب في حق الاعلى ثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بنقصر على شئ اخره شرطه وجوب الاداء وهو قد يمتنع
 موجودا بالاجاز ان يظهر من ذلك الجزاء استداد بوقت شئ من الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله محض
 الاصل اي الاداء بشرطه واما واجبا بهذا الاعتبار ثم بالغير الحال فيقتل الحكم على خلافه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان قويم
 القدرة كان مقتضى التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالات وجوده ولكن لا نسلم ان قويم حدوث الالات وسلامتها كان مقتضى ان قويم
 حدوث الالات الطيران للمؤمن ثابته وكذا قويم حدوث سلامة طرق الابهار والشئ المعاني والمقدورون ذلك لا يصح التكليف بالاطلاق
 والابهار والشئ والقويم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت لفضل بمنزلة الالات لا يبدل بطش والرجل الشئ فلا يصح بناء التكليف
 عليه فكذا قويم هذه القدرة انما لا يصح شرطه على التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كان فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
 لصحته كما امر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتدال وهو الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلافه وهو القيام
 فتقوم الماء وان كان بيده ان لم يتصور اشره في حق ويشترط حينئذ سلامة الالات لانها لا يمكن ان يكون المقصود ولا سلامة الالات الاصل
 وفي سلمته المقصود من هذا التكليف ايجاب الحالت لا حقيقة الاداء في شرطه سلامة الالات في حق وهو القضاء لا سلامة الالات الاصل
 وهو الاداء على كل قيد قويم حدوث في طسريق الخلفاء بعض مشائخنا اجماعا بان ذلك الجزاء لا يغير منه السلوه لان ذلك الجزاء لا يمكن
 من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريم ويشترط فيها ثم يتبعها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
 ذلك اداء لا اعتبارا به اذ هو المذهب في حق هذا الوجه ثم يخرج من العبدية بقتلها وهذا في الغلوس والعصر والمغرب والمشاغل اخرها
 الجزاء فلا يصح عليه اداء الجزاء لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الجزاء فاذ لم يشترط في الجزاء شئ ثم انصيرب
 عليه قضاء ذلك قدر ثم اذا قضى ذلك القدر ركب عليه الهادي عينا ان ذلك القدر من الهناء وقوله كمالا سليمان عليه السلام
 روي ان سليمان لما حضر عليه المجلس العاصفات ابياد وقات صلوة العصور وروى ان في ذلك الوقت باشتغالها بها وانك
 ملك الخليل بالحق وقرب الاتفاق كما قال الله تعالى فخلق سميا بسوق والا شاق كشوا ما بهما حيث خلقته من ذكر ربه وهما دونه وقهر
 لانش منها من خلقها ما شاء الله بان الكرم يرد الشمس على موضعها من وقت ليليات او الورود وتسير الرياح على الاعمال
 فخرى باهره سخاوت حيث اصحاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب فخص الانبياء من قصص الانبياء عليه السلام كما في
 اصحاب على من السعدا فان من خلق ليس السعدا ولا يجوز هذا الجوابا في الحقيقة بينه عند فالتهم البرقان السماء عين مصوسته
 قال الله تعالى يا خبارا من بين وانا المستا السعدا والملكه يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعوده بالبعدا كعبس و محمد
 عليه السلام فيصعد به اليه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحيث في الحال لم يخرج من ايجاد شرط البرهان و ذلك ان
 لم يمتد ولا يقال اعاده الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وقد فضل سليمان عليه السلام كفايته ان يتقدم لنفوس

بعد الطريق ايضا حتى نرسم الكفاية بها لاننا نقول هناك اجتمع من قبل قد وجد منه كاذبا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان
احاد بزمان الماضي لا يصير الفضل موجودا من الالف حتى ينشأ فلهذا لم يتقدم العلم كذا ذكر في المبسوط وهو ظهير من مبهم
عليه وقت الصلوة اى اختيار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء فلهذا وهو مقتضى النظر لبقائها التوهم البعيد في حق من مبهم
عليها حتى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان مناه الايتين والجملة والدخول من غير استئذان
وايتان وقت الصلوة اى جهده لصلته ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه بايتان لم يأت بها لذلك كما اذا دخل عليه
بنسبة فالتظاهر اعلانا لانه التمسها لذلك فيجوز وقت الصلوة على السفر فليس التفتيح يتب السفر وعدم من عليه بالوقت من مؤذن وكذا
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيممه الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فلهذا لم يمتنع
حدوث الماء بطريق الكثرة كما كان لبعض الشرايع ولهذا يجب عليه الطلب ان عجز عن يقره ما ثم يقتل بالعجز الظاهر الى غايته
وهو الشراب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره ميسرة للادارة اذا ثبت انه لا يد لعنة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى يقتض على عباده ومن عليهم من بعض الواجبات فبقي التكليف فيها على قدره كما لا بد من اصل القدرة وليس قدرة
ميسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطا مشترطها وبى لائحة على الاولى اى المكتنة بعدة لان الامكان ثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا ثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان الاداء راهاش على العجز
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج عيوب النفس في حق العامة والمعارضة من الميوس بالاختيار امر شاق اليه الشاغل اليسر
رحم الله وقرن ما فيها اى بين القديين في الحكم الاولى دى المكتنة شرطت لتكمن من اصل الفضل اذ لا وجود له بعدها
فلا تفسد ما بعده الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطها عفا فلم يشترط واما بقاء الواجب كالطهارة شرط لوجوه الصلوة ولم
يشترط واما بقاء الجواز وكذا الشهوة في الكساح والثانية دى اليسر شرطت لثبوتها من غير الواجب من غير الامكان
الى الصلوة وليس شرط بقاء بقاء الواجب لا لكونها شرطها فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب بقاء
من اليسر الى العسر وبه والصلوة يطل الواجب لان لم يشترط الا بملك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقاء وليس
التشديد حتى كان واجبا لصلوة العسر بقدرة مكنته ثم تشدد بغيره في القدرة الى وصف اليسر لانه ان لو كان واجبا لبق
قوله ولهذا اى ولا يشترط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا ان العسر ليس بصلوة الواجب وهو الزكوة
بهلاك الصلابة والعسر بهلاك النجاس والخروج اذا اضطر لم يضر كذا على ما قلنا لان كل احد منها متعلق بقدره ميسرة وقال يشترط
سمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يلاذ بمن لان الوجوب بقدره عليه فكمن من الاداء ثم بهلاك المال والناس عجز عن الاداء لعدم
ياودى ومن قدر عليه الوجوب لم يلاذ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه كما في ديون العباد وصدة الفطر ولان الواجب غيره من الصلابة
فما لم يفتى ذهب المال بعد ثبوت صفة ما يفتى من جملة من كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولذا ان الشرايع اوجب الاداء بغيره
ليسر لانه طاعة بقدره ميسرة واحتج المستحق وجب لصلته للبرج الا كذلك لان الباقى بين الواجب بقاء كالمالك اذا ثبت
ببطلان كذا ان ثبت بغيره كذا في النذرة من صلوة او صوم او مال وية الواجب وجب ببعض فاما المال فليقتل

او لا يملك ما يملكه بعد ذلك المال الذي هو له لا يملكه الا في حقه اصله فلا يملك الباقي ما كان واجبا ابتداء بل كان
شيئا اخر فلا يجب الا بالباب الجديد ولا يلزم عليه قضاء الواجب بعد استهلاكه لئلا يوجب له ما لا يملكه
على عمل يشهد به الحق الغير عند المستلزم فانما هو عليه فيجب الواجب بقضاء المال تقديره انما استوفى وجوبها بقدرته ميسرة فقال
الاخر هي ما ادى الشارع من الزكاة بالمال الباقى اى خلق وجوبها بوصف التام واليكما يقتضيه اصل المال وانما يكون به بعض
القدر غير ان الشارع اقام الدية في النصاب المعد للفقير مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة النقص حرج ولذلك اوجب
قليل من كثير وجوزع الشرع في انهاء شغل الفقير بقدرته ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النقص
حيث يثبت في الواجب بقدر الباقي وان كان المالك به في الابدان لان اشتراط النصاب في الابدان لم يكن ليسر لان الواجب يرجع لشر
واو ادوم من اربعين واربعا شئ او اربعة من اربعين في اليسر لاشتراط في الابدان ليسير المكاتب به انما للوجوب
فان المطلوب انما هو الفقير والاعتراف به من لا يتحقق من غير النسي الان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنى
بالمال الذي يصل سببا للوجوب كان نصابا يثبت بقدرته المكنة في البصائر فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب
فكان ينبغي ان لا يسلط الزكاة بهلاكه الا انما يقطع نفقات النصارى الذي يتعلق اليسر بالنفقات لئلا يوجب وادامك بعضه يبقى
بقسط الباقي لبقاء اليسر بقاؤه في ذلك بقدر قوله والشرع يخرج من وجوب الشرع متعلق القدرة ميسرة العيالة من كون
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو ثمار الارض ولا يملك الارض من ارض آخرى اسكان الإيجاب فيها وجب قليل من كثير
اسكان الإيجاب الكلى فذلك يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فاذا ملك خارج يسلطه وكذا وجب بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب
بعضه اليسر العيالة من سوان الارض كالشجر وتعلق وجوبه بثمار الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يقيم الخراج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل الثمار على شغل حتى لو زاد الخراج على نصف الخراج يحل الى النصف فثبت
انه واجب بعضه اليسر لئلا ان الثمار هنا اعتبر بقدرها بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من نفس الخارج فلو كان اعتبار الثمار
لاعتبر به ما بالتمكن من الزراعة فلا يسلط تقصيره هذا في المطال حق العروة ويميل الثمار موجودا وكلما لتقصير كما يميل موجودا
بعد كونه في مال الزكاة بخلاف العشرة لانه اصناف فلا يمكن الإيجاب الا في الثمار الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع افة حيث
لا يسلط الخراج لانه لم يفرح حيث لم يعطها الا انه اصيبت فلا يخرج شيئا فلا يلزم الى استيصاله حتى لو كان ابتدا لا يصلح له ما يملكه
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسلط الخراج ايضا كما سمعت من شيوخنا قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقاؤه
القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشي في اليمين الذي له قدرة الكفاية بالمال اذا ذهب المالك بعد وجوب عليه
الكفاية بالمال وجب عليه الكفاية بالصوم لان هذه الكفاية تجب بقدرته ميسرة لو جاز ان احدثها ان الشارع غيره بين النوازل
للكفاية وذلك تيسر لان الحاشي اذا ثبت له يوفى ما هو الا ليس عليه كماله فربما بين الصوم والفقير لو كان الواجب
حيث كان اشق عليه كالمقيم عليه الصوم ولما لا يلزم عليه صدقة العطر حيث فيه فيها بين نصف صاع من بزو بين صاع
من شعير او تمر او غيره ذلك ولم يفسد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرته كفاية لان ذلك ليس تخييرا منها فلا يلزم له صدقة حقيقة
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامر على المكاتب فخطيب الاول قوله تعالى ان اقتصدوا انفسكم

[illegible]

نصف صاع من بر او صاع من شير اخو بناتم لم يشترط بقاها بالواجب حتى يلقى في ذنوبه بعد فوات الدنيا فاشهد على الواجب بالحق
 ويحتمل ان يكون اعتبار بيان ان اثنين العبادتين تجبان بقدره ككلمة الحاج فلا يشترط فيه فسخ الاستطاعة كقولته تعالى من تقام
 اليه سبيل ولا يتحقق الاستطاعة للتأخير من كفاية الا بالزاد والراحة فانها من ضرورات مثلها لغيره على ما عليه العادة فقلت
 يشترط لها البيان اذ في الامكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بجدد ومركب واهوان وليست هذه الاشياء بالشرط لاجل
 ثبت ان القدرة على الزاد والراحة شرط الوجوب لا لشرط اليسر فلم يشترط بقاءها بالواجب وانما يشترط انهم الذي ذكره
 السائل في كون اذ في القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا فليما فانه يؤدي الى الهلاك في الخراب والحرى وسقى وجبه
 في اداء الصلوة ليعبر اثره في فاعله وهو القنار لا لغيره الا دواء لا خلف في فبيته لمباشرة فيخرج فذلك لم يعتبر وكذا كساحي وعطش
 صديقه انظر في انها لا يجب لصحة اليسر بل في القدرة ككلمة شرط انها فيها ليس اليسر بل بصير للموصوف به اى بالنار اهل
 القنار يعني هذه الصلوة وجبت اعتبار القنار على السلام اخوهم فلم يكن بمن اعتبار صفة القنار في الكلمات بصير واسطة للمنافاة
 اداء الاقنار من غير المعنى لا يتحقق كالتحريك من غير الملك والشر من عليه بان الزاد من الاقنار المذكور في الحديث ليس للاعتبار
 والشرى بل لاداء الاقنار ومن لم يستطع ان ياتي بكفاية يوم العيد اليه فلا يكون المعنى الشرعى شرطا لايته واجب عند ما ثبتت اذ
 ان الزاد من الاقنار كفاية القنار في يوم العيد عليه السلام من المسئلة في المعنى الشرط في جانب المودى ملحقا فيصيرت له
 ما هو للتعارف في المشرع وبها ضعفت لان الشرط القنار في المودى ثبت ضرورة وجوب الاقنار فاذا ثبت ان المراد منه ليس
 الشرعى فكيف ثبت اشتراط في المودى في قالوا لى ان يقال انما اعتبر القنار الشرعى لانها شرعت للقنار الفقير من السائل
 فلو كان الفقير المودى هو جوهر صارت مشروطة بالاحتياج الى السائل وذلك لا يكون نبيانه اذا ما يمكن من اعتبار الفقير من المسئلة
 وهو ضعف صلح من به مثلا كان موقفا من المسئلة به متمكن من الاقنار فلو اعتبره القنار واداء الاقنار لعدا الامر على موقوفه
 بالنقص لانه يشترط بصير محتاجا الى المسئلة وبها لا يكون لان دفع حاجته نفسه لا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته غيره وهذا
 شرط الشاخص رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة مما حاقا صلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليست الا ان
 منه تمام دون ان يملك له حكم العدم في الشرع حتى حل لما له الصدقة فشرط ان يملك ان يثبت حكم الوجود وشرعاً فحقق الاقنار ثم يثبت
 ما ذكر ان الاقنار شرط الاية لا ليس بقوله الاية اى اى هذا الواجب وصدقة الفطر يشترط ان يملك اى بالثياب المستطاع
 يتبدل وتستعمل في العيش او ثياب البقال التي تبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاصلة عن حاجته الاصيل لا يملك
 وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل الامكن والقنار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان لم يكن
 لاداء من افضل وليس ذلك بشرط بهنا ولهذا لا يشترط لاداء الحول لمحقق بهنا بل اذا ملك لثيابا لينة الفطر بغيره صدقة لفظ
 ويلزمه ليجب راس كبره والمدير وام الولد العبد المملوك فشرطنا ان القنار بشرط الامكن لا لشرط اليسر فلم يشترط واداءها بقا
 الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصلوة لانه بعدم القنار لانها وجبت لصدقة اليسر والقنار من شرط الاية فينتج الوجوب
 بعده لا لاحتاجه ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك السولى لثيابا فاصلا عن حاجته الاصيل لان القنار ينال العبد
 ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول القنار بل انما قلنا يمنع الوجوب بثلثات دين عبد التجرارة حيث يمنع الوجوب بالزكاة لان

الاجل

التعظیم والباسامة في القدوس والقُدوس وقيل اليهود في اهل اليهودية والمسكنة لما قلنا ثبت ان افعال الصلوة واذا كان باجماعنا
 التعظيم والتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر الله واجب عقلا والايمان من هذا القسم الفعالي هو اعلی درجة من الصلوة
 لان حسنة لا يمكن السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام في الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا احتجا
 على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة عينها من ان الايمان بهذا الوصف اول قوله الا ان يكون في غير حقيقته ادعاه افعالها
 كلها راجعة الى التعظيم لانه ان يكون التعظيم في غير وقتها كالصلوة في الاوقات المكرهه به ذكرا دار العرض من قبل الوقت او غير
 حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس ولحدث الجنابة فان هذه الحاله ليست بصالحه لتعظيم لغرض شرط وهو الطهارة وكذا حكم سائر
 اشروطه فيكون مقتضى هذا العارض فيصيب حراما قوله واما الحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والنج فان هذه
 الاعمال بواسطة حاجته الفقيه الفقير واشتهى النفس وشرف في المكان فصنعت اعناده وعباده لله مودعه وتعظيم شعاره فصارت
 حسنة من العبد للرب عز قدرته بلا ثلث معنى كون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى بمضادة اليه وهو القسم الثاني من التعظيم
 الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجته الفقيه لانه يتأخر جزءا مقدرا من الصلابة على الفقير المسلم الذي ليس بهلثة
 ولا مولا ولا وليه بهذا العمل بواسطة دفع حاجته الفقيه الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوساطة لانه
 لان تليق المال في مقتضاه في ذاته اذ هو حرام شرعا ومنع عقلا والصوم صار حسنة بكونه قهر النفس الامارة
 بالسوء التي هي عود الله وعد ملكه كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاود نفسك فانها انتصبت لعداوتي
 وقال عليه السلام احدى حدودك نفسك التي بين غيبك ولهذا كان اجماعا مع النفس اتقوا من الجهاد من اهل الحرب حتى يسي
 الجهاد والاكبر في قوله عليه السلام رجنا من الجهاد الا معر الى الجهاد الاكبر فصار حسنة بهذه الوساطة لانه في ذاته لان
 تجويع النفس ومنع ضم الشمن من ملوكه مع النصوص ليست بها ليس عين والنج صار حسنة بواسطة انه زياره امكنه معظمت
 عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنة بواسطة شرف المكان والادارة اذ قطع المسافة
 وزيارته امكن معلومة يساويان في ذاتها سفر الجاهل وزيارته البلاذير ان هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى بلام اختيار
 للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذا الصلوة لا يثبتها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى
 بل جلالة بدون اختياره قال الله تعالى وانتم هو افني واخفي اسي افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي
 مجبولة على ملك العفة كالتأثر على صفة الاحراق ولهذا لا يلاح احد على الميل الى الشهوات ولا يسل عنه يوم القيمة ولا يتقل
 لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحققت القبر لانا نقول انما وجب قبرها لفه هو بالثبات المربع المراد بالملك
 بسبب متباعدة بها كما ان التباعد وجب عن النار احتراز عن الملك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها
 وكذا قتل الميت والعقوب وسائر الموديات جائز وان كانت مجبولة على الايداء غير جانية في ذلك احتراز عن الضرر
 ليس بمستحق التعظيم بنفسه اذ هو محض كسائر الميوت بل يجعل الله تعالى اياه معظما واهم ايمانه بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
 الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضادة لخلق الله تعالى وسقط اعتبار ما في حق العبد فصارت حسنة
 اعمادات حسنة خاصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة واذكرك شغلها بالاية الكالة فلا يلزم على الصبي كالصلوة حسنة

لما ضاع رحمه الله في ضل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة به سلكها بسطة الكعبة ايضا فيسحق ان يكون من هذا القسم كالجمعة فانما امارا
 بالواسطة بهما يتوقف ثبوت الحسن للمأمو به عليه كما يشاهد ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوساطة المذكورة حتى تشابهت بقبولها
 احسن فيغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة ميتة المقدسة
 حرمته للشرق وقد تقي حسنة عند فوات هذه الجهة حال اشتباه القبلة بل لم يتوقف حسنتها على الوساطة كما كانت من القسم الاول بخلاف تلك
 بالعبادات فانها لا تكون حسنة بدون وساطتها كما كانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام بالعلامة مولانا بدر المنة والدين في قوله
 التقويم قوله وحكم بين النعمين وهوان الواجب متى تمت لا يقطع الا بفعل الواجب او باعترض ما يقطع يعينه يعني اعي اعسن لمشي
 في عينه ولما تحقق به واحد وهوان الواجب متى ثبت لا يقطع الا بفعل الواجب اعي بالاثبات به او باعترض ما يقطع يعينه اعي بالاشتراك
 لصلوات نفسه بلا واسطة مثلا ان يحض والنفاس ونحوها وهو اختار ما وجب بغيره فانه يقطع بسقوط ذلك الغير وتحتج به بقوله كالوضوء والسي
 الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب ليس قول باعترض ما يقطع يعينه لانه قد يقطع بعد
 الوجوب بالعوارض المجازية في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله و
 باعترض ما يقطع لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يتعلق به امرض واجب منها بان المراد ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرفت بالامر
 صحت اضافته ما ثبت به بالامر بواسطة لمصحت اضافته ما ثبت بالمتقضي الى المتقضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمشي في يد نوحان
 القسم الاول نوحان لا يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسي الى الجمعة لا يحصل المعنى بفعل الامر به كالصلوة على الميت كما
 فانما له احدوه فان ما يه من احسن من قضاء حق المسلم وكنت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل لا قسم الاول
 لا يحصل المعنى بفعل مقصوده الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع به في الامر به لاجله ثبت احسن له بواسطة لا يحصل بعده
 حصول الامر به لا بفعل قصدى كالوضوء والسي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه يتبدل وتظهر في نفسه وليس في ذلك
 حسن وانما حسن للمنتقل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
 وانما حسن وصار مأمو به لاقامة الجمعة اذ يرتفع حصول الى اداها فكان حسنا بمعنى انه غير الايمان بالصلاة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
 لا يتبادى بالسي لوجوبه بل بفعل مقصوده بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثاني كمالا في كونه حسنا لغيره لا قسم الاول
 في كونه حسنا لعينه والنعم الثاني من القسم وهو راجع الاقسام احسن لمشي في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالامر به من غير حاجته
 الى فعل مقصوده كالصلوة على الميت والجمعة واقامة الحمد ودان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت حرم
 كما ذكرنا لولا حتى الامام ابو تيزر رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت لا لترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
 عليه قيمة منيها قال الله تعالى ولا تقبل على احد منهم مات ابطالا فيثبت انها حسنة لمشي في غير وجوب قضاء حتى الميت
 المسلم ولما لم يجهاد ليس بحسن في نفسه لانه قد تذهب عما والله وحسب بلاه وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذمي ببيان الرب ملعون من برم ببيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله والمسلمين وقد اذمي الى محاسنهم
 شمس الجهاد اعداء الكفرة وقهر لهم واعزاز للمدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحمد ودليست بحسنة في نفسها فانما تقديس

[illegible]

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة بينا لا يمكن تحقيقه في هذا الفصل مع صدق التعليل لانه لو لم يتبع وجوده بالبيع الا اذا قام
 التعليل على خلافه كالنهي عن البطي في حاله لا يحصى من الاحوال والى ذلك كسرى في فصل واحد نحو ما كان التعليل قد دل على ان
 عند المعنى الاذي والمشتبه لا يعين به الا شيئا والنهي عن المطلق كما ذكرنا في ادعاء الفصل الشرعي وهو التي يتوقف حصولها
 تحقيقا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون
 لغيره متصلا به ومفادها حتى ياتي المنهي عنه بعد المنهي شفوفا باصله عندنا وان لم يكن شرعا عالمه صدق قال الشافعي رحمه الله ان المنهي ان
 استحلاله من قرينة يتوقف على القسم الاول وهو الذي يكون فيه لعين في الباب من ابي النور عمن هما الافعال المحرمة والشرع يحث على
 المنهي عنه شرعا والى بعد المنهي عنه اصاله كما كان اذ شرعوا الا بدليل الاستقراء يستعمل ان يكون راجعا الى الله عز وجل في كل
 ابي المنهي عن الفعل المحسبي يقع على البيع لعينه عندنا لا بدليل كالنهي عن قربان ابي الحسن وعن الفعل الشرعية يقع على البيع لغيره
 على القصد المشروعية لا بدليل كالنهي عن رائج المضامين والمالاجح وملوكة وشبهه من النوع من الفعل المحسبي الشرعي يدل على الجمع في عين
 عند استقراء شرعية لا بدليل كالنهي عن طي ابي الحسن والبيع وقت المذبح لانه لا يمكن ان يكون اجمالا بل هو في هذا الاصل للمالك السوق بخلاف
 اجمالا ان المنهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على الجملة عندنا كشرعها الشافعي رحمه الله عليه
 وهو الظاهر من نصه في الردية وبغض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
 كالغزالي وابي بكر الغفالي الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين في القائلون بان الدليل على البطالة ان خلفوا مذهب ابي نبال
 انه يدل على الصحة ومذهب غيرهم في الغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها فخر لا بد من تفسير الصيغ والبطالة الفساد وتوحيها لصدف
 الاقوال فالصحة في العبادات عند القضاة اجمالا لا يكون الفعل سقطا للقضاة او عند المتكلمين في حققة امر شرعي في القضاة او لم يفسد فعله
 فمن اذ يتطرق ولم يكن كذلك محبة عند المتكلمين لباو اذ هو امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيح عند الفقهاء لكونها غير مستقلة
 للقضاة وفي عقود المعاملات بمعنى الصحة تكون العقد سببا لترتيب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك او بالبطالة في
 العبادات عدم سقوط القضاة بالفعل في عقود المعاملات تختلف الاحكام عنها واخر وجا من كونها اسبابا لفساد الاحكام على تعاملات
 الصحة واما الفساد فيكون البطالة عند اصحاب الشافعي وكما يجازى عن معنى واحد عندنا في قسم ثالث منها في الصحيح الباطل
 ويوم كان شرعا باصل غير مشروع وبوصفه على اساسيات ابي جابر عاظم الصحة عندنا تطلق ايضا على ما يفسد في كل ما لا بد له
 فاذا دل على شي باصحه فمضاه بان شرعه باصلا وصفه سجا خلاطها طارئة ليس شرعا اصالا مختلفا الفاسد شرعا باصلا بل هو
 فالمنع من التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنع من بيع الاستطاعة انما في العبادات كما اوردنا في القسم
 فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لان المنع مشروع وبوصفه وان كان شرعا باصلا فمضاه
 بان الكلام افسا كما نخبه الاستحسان والامرو المنهي وكل واحد منهما هو اصل لا ينكح عن اصل الوضع والحصل تحقيقه لكل واحد منهما
 هي الاصل والمنهي في اقتضائه اجمع حقيقة كالامر في اقتضائه احسن ابي حنيفة الذي شرعا ان يكون مقتضاه للمنع في عين المنهي عندنا
 الامر شرعا ان يكون مقتضاه للمنع من العمل بالامر ليدركنا من ضرورة حكمه الامر والمنهي لا يشرى لان مقتضاه في الشارع لا يقتضيه القصد
 القائل القول في الشارع اجمع ومنه تكذيب الثاني من الملوك الحقيقة ثم اصل حقيقة الامر واجب حتى ان حقيقة حقيقة من الملوك

لغاية الاشارة الى دليل العمل بحقيقة الشيء هو ان ثبت في الشيء من غير دليل لان المطلق يعبر عن الكمال والشيء
 موجود من وجوده ووجوده مثبت لعدم ما ثبت حقيقة الوجود والكمال في الشيء ان يكون في عين الشيء من جانب الحسن
 فكان هذا هو المحجب الاصلي فوجب القول به واذ ثبت ان حقيقة الشيء في الشيء انما لا يتصور ان يبقى مشروطا بالشيء لان الشيء
 درجات المشروع ان يكون بها مطلقا لا اعدام عليه والقيع لعينه حرام في تقديره في تصور ان يكون مشروطا بغيره انما
 بمشروطه فخرج الى بقا التصور بعد المنع قوله والايضا ان الظاهر ان كمالنا في حكمه مطلوب تعلق بسبب مشروع لا بتعلق سببا او كماله
 مشروطا عام وقوع الشيء عليه فاما ان يشرع راجعا فيمتل حرمه بسبب كماله قصاص جواب عما يرد نقضا عليه فينبغي الاشارة
 على ان ذكرنا ان الشيء عن الصفات الشرعية لا يقتضي بغير الشرعية الظاهر فانه تصرف مني في غير محظور عنه وقد بعد ما علمنا
 سببا للظاهرة التي هي عبارة عن عدم الشيء لان كمالنا في الشيء الوارد في التصرف الموضوع حكم مطلوبه عالم بالبيع للملك
 التعلق المحل انما يتبع سببا لذلك الحكم لولا الشيء ام والظاهر ان الشيء موضوع حكم مطلوبه غير قابل لمحو فانه من كماله في القول بالذات
 والكل فاما انما وجبت جزا التملك بجزء وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون محال الاجابة بالبراءة حقيقة
 العقل العمل فانه محظور شرعا وجب القصاص فربما وثبوت وصف الخطر في حكمه من ان يكون صاحب الاجابة بل هو المرئي في كماله
 فكلما انظرنا في معنى قوله في حرمه سببا في الحقيقة او اخرج من قال بان لا دليل على الفساد ولا على الصحة بان الشيء يدل على
 التعلق او اخرج من فقدنا الفساد والصحة من ان آخران يحتاجان الى دليل آخر فاللفظ غير موضوع للصحة والفساد لغرضهما
 ضرورة الفهم فكما انهما شرعا فانه لا يتصل ذلك شيئا عن الشارع لا بالانterior ولا بفعل الاحاد وانما هو فقلنا ليس من ضرورة كماله
 ان يكون جميعا فليكن يكون من ضرورة الشيء عند ذلك فلهذا القول في الشارع حرمت عليك بيع الرول او ذهبت عنه لكن ان فعلت
 سببا للملك لا يكون متناقضا فثبت بان لا دليل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان الشيء لا يرد عدم الفعل ضا فالإختيار العبادي
 وكسبه في التصور ليكون العبد مملوك ان يكتف حرمه باختياره فثبت عليه وبين ان الفعل باختياره فعبا عليه هذا هو الحكم
 في الشيء فاما القيم فوجب قاسم بالشيء ثبتت حقيقة ما حكمه لا يجوز حقيقة على وجهه بل هو وجوب اقتضاه بل يجب العمل الاصل
 في موضوع العمل المتعلق لغير الاسكان هو ان يحل القيم وهذا المشروع في بعبية مشروعا باصلا غير مشروع بوجهه في بعبية فاسد اشكال
 من الوجه هو انما ان العمل على ما يتولى عباده بالامور التي بنا على اختياره من الظاهر بالامور التي بنا على اختياره انما هي باختياره
 كمن يفضله من عباده يتبرك بالامور التي بنا على اختياره كمن يفضله من الظاهر بالامور التي بنا على اختياره انما هي باختياره
 الوجود بحيث لو قدم عليه المكلف لوجد في الشيء العبد مملوك ان يكتف حرمه باختياره فثبت عليه وبين ان الفعل باختياره فعبا عليه هذا هو الحكم
 مما اذا يكون عدم الفعل ضا فالإختيار العبادي وكسبه في التصور ليكون العبد مملوك ان يكتف حرمه باختياره فثبت عليه وبين ان الفعل باختياره فعبا عليه هذا هو الحكم
 كالتوصل الى بيت المقدس من حل الخواتم التي مشروعة على يد الملائكة فانه لا بد من ذلك انما على عدمه في نفسه لا يتعلق بالامور
 ولما لا يشاء على الامتناع في المنهج ونظروا ان ان من اتقى من شره لم يمتح القدرة يتا على ان العمل به على اختياره ولو اتقى من
 لا كيد الاثبات على ان الامتناع عندنا على عملنا ثم انما كماله في الحقيقة تصور الشيء عند الحقيقة فهو ايضا امر فان امكن الجمع بينهما
 وجب العمل به والواجب التخرج في العمل كمن اتقى من شره لم يمتح القدرة يتا على ان العمل به على اختياره ولو اتقى من

ج

العبد بما لم يخرجه الفعل عن الاعتبار وصيرته موصوفاً بالاولى الشارع والمطلوب فلو كان الفعل موصوفاً بالاولى لكان الحكم بالاولى
وكان موصوفاً بالاولى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع الشيء وتوقف ولذا لو اتركه كان عاصياً مستحقاً للعقاب لا لكونه
المسئع عنه وانما ينافي في وسوسة طائفة من فعل الصوم ما ذكر ليس في وسوسة في جميع الاحوال الا ان هذا القصد الذي وجد منه قال وصيها
كان الصوم وانما وجد منه من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه القيد الفاعل باختياره فان وقع على ذلك امر الشارع لمطلوب
صحيح والا فلهما يقال ولذا لا بطلان الصوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك صامورة لانه لما لم يوافق امر الشارع لم يثبت له حقيقة
الشريعة فلهذا حمله في ان ان الشيء راجع الى الفعل المتصور من العبد مع الشارع واوجب هذا ان الحكم حاصله بدون
اعتبار الشارع اياه ليس بالامر الشرعي حقيقة فان الصوم لم يفعل حكم معتبر في الشارع فبعد اعتبار الشارع للشيء موصوفاً حقيقة الشارع من
الامساك في الليل للشيء موصوفاً وان وجدت الزينة لعدم اعتبار الشارع اياه واذا كان كذلك كان صرف الشيء اليه مجازاً لا حقيقة
والشيء هو من مطلق الصوم فلهذا حمله على حقيقة هذا الامكان وعدم المانع يوجب ان الصوم موصوفاً بصورة مضافه وكذا الجمع ومعنى الصوم
كونه موصوفاً في حكم احد عقائلي ومعنى الجمع كونه سبباً للملك شرعاً فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة مجزئة فلا يسمى موصوفاً وبجاء الامام
كثيراً بصورة الاسد اسداً وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل في الشيء كلف للصورة المعنى فلا حاجة الى القيد شرعاً
بعد ذلك فاسد لان الشيء لا هوام الشيء عنه من قبل الشيء في المستقبل كالاثر لا كسبب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصوراً في المستقبل
فليقتضى ان الشيء بالشيء كما في الامور وليس ذلك الا ببقاء الشيء وعاقبه ولا ينافي في الشارع في جعل العباد بالشيء كالاثر العاصية
فوجب اثباته على هذا الوجه غاية لتسائل المشروعات ومحاذية كونه عاقبة الى انجوب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء المتغير
بصفة الفساد لما يقع في الاحوال احتمل لانهما توجد بصفة الوقوع والفساد في الافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء الصورة ما
للتناقض بين المشروعية الوقوع فان المشروعية تقتضي بقاء ما دفعه يقتضيه عدمه فلا يمكن بقاء في اقامة الدليل على ان المشروعات
يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فكل المشروعية يمثل الفساد بالشيء اى يقبل مع بقاء مشروعية كالاثر العاصية فان المحرم ما يحرم
جامع قبل الوقوف بعرفه فمدح حتى لو مضى على احكام لا يتغير به عن العادة فوجب عليه العفان في عدم القابل ولكن
بقي احكام حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه اجزاء ارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا الواجبات مما حرم على الله
نيت احكام بصفة الفساد فثبت ان اجمع بين الفساد والمشروعية متصور مشروعية وانما في ثبوتها كون الشيء مشروعية
مشروعية على هذا الوجه اى منع صفة الفساد او بقاء ثباته وجب الشيء على الوجه الذي بيننا وهو ان يبقى المشروعية
مشروعية مع صفة الفساد غاية لتسائل المشروعات وسبب ان ينزل اتم صلا وهو مقتضى في منزلة التبع وهو مقتضى
في منزله بان لا يجعل التبع سبباً للاصل ومحاذية كونه وصي ان يجعل الشيء شيئاً واقعاً في الاصل لا ان يجعل كلاهما في
الشرعيات واحداً من غير ضرورة وفيه توفيق لفساد باب الامر الشافعي رحمه الله قوله على هذا الاصل قل ان المصباح
مشروع باصله وهو وجوده كونه على غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الحكم بالغير تقديم فصل لتساكن وجهه دون وجهه فساد
لا بقاء وهو ان الشيء من التصرفات الشرعية فيقتضي بقاء مشروعية قل ان المصباح بالغير مشروع باصله اى اخذ فاسد
ان اليه مضاف على البديلين لانهما لا يملك بالمال عن تراخي لكن الاصل فيه الجمع على هذا المصباح فساداً على هذا

ليقوم به فادرجه سائر الصوم واليقين بعمل الصوم مستوعبا قوله ولما ابيع الفقه بثنائه في الصلاة والاعراف
المعصية متصل بذاته فعلا لا باسما ذكرنا اسي ذلك صوم يوم اخر مشروع باصله صح الفقه بثنائه لان اسي بثنائه
فجز بالاطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بثنائه مستدرة لما يذنا ويوجب جواب عن قوله الصوم في هذه الايام
معصية فلا يبيع الفقه وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسما ذكرنا اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراف
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه ليعيب باصلا لا يترك الصوم لانه ليس باعسا من ولم يوجد به
ذكر الصوم الذي هو بثنائه قرينة وهو قوله بعد على ان الصوم يوم اخر او الصوم غدا فلهذا اليوم اخر فلا يمنع صحة الفقه ولما يفرق
له في ظاهر الرواية بالا قطار في هذا اليوم ثم القف ارب في وقت اخر تفصل له العبادة على الخلو من وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام شجع عن الحمد ولا يراه كما التزمه كثيران ليقين في هذه القرينة وبه عيا اخرج عن ثنائه بالاطاعة لانه
ما التزم بثنائه الا بثنائه الفقه ولما لو شرع فيه ثم اخذه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لما في يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مركبا للنفس عزه بترك
الاجابة فلم يجب عليه اتاها وحفظ بل امر يقطع رعايته حتى صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت صا
الشرع قال لا ارفع الا بل على فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره بالكلالة فالتجبة لا يجب عليه شئ يحصل له
بامره كذا اذا قوله وقت طلوع الشمس ودلو كما صح باصله فاسد بوضوئه وبثوابه الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه خارجا لا سيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة
فقبل لا يتاوه بها الاكل اسي الصلوة في الاوقات الثلاثة المذكورة مشروعة باصلها لان النبي يفتي في مشروعة
ولا يفتح في اركانها من القيام والركوع والسجود لا تنصا لتعظيم الله تعالى فتكون حنت في تعذيب كما في سائر
الاوقات ولا في سائر طهارات الطهارة وسر العورة وغيرهما تنصها لصلواتها لصلواتها في هذه الاوقات
فقيمت الصلوة مشروعة بعد النبي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالها او غيرها لا يفتل ذلك استرا
زالت او غابت صبح باصله لانه زمان صلاح لفظة العبادة كما في الزمنية فاسد بوضوئه وبثوابه الى الشيطان كما جاء في الله
اللعن على ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال اذا قطع بين قسطنطين الشيطان
وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يعبدوا لها فاذا ارتفعت فارقتا فاذا كانت عند قيام الظلمة قوتها
فاذا زالت فارقتا فاذا دنت للغروب فارقتا فاذا غابت فارقتا فلا تعملوا في هذه الاوقات وهذا معنى لثبته الوقت في
الشيطان وقربنا الشيطان ما يحتمل ان يعقل الشمس وقت طلوعها لا يفتل حتى يكون طلوعها بين مشروعة فيقتله
سجودا وكذا الشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكم على عبادهما
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم اخر في حق الصوم فكان ينبغي ان تنقح الصلوة فيها صحتها باصلها فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم الخمر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشاء الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
فعولنا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظروف الصلوة لا تاتي للظروف في إيجاد المظروف بل في توجبه

لبعض منه اسم الكل كالتسكين للكب من السكر والماء داخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فكل من أجل أن ليس تسكيناً وادعاء
من القسم الاول لتركيبه من اسماء كانت متواترة في الشروع فيه ليس صانعاً مركباً للمشي فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم انتفاع
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركيبها من قيام وركوع وتجويز في الشروع لا يكون مصلحاً ولا يصح تركباً للمشي منه
وإذا كان كذلك انتفعت بمادة منفعة فوجب صيانتها بغير تغيير وترتكباً للمشي من التقييد بالسجدة فذلك وجب عليه انتفاعاً
إذا افسد ما نصاراً حاصل ان افعال التبع بالشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط ناقص فاعلم ان في حرم يوم العيد لا يلزم
والانتفاع فذلك لم يفسد بالشروع ولم يتأديه الاكل والوسط في الصلوة في الاوقات المكرمة او اتعاليج بها قبل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منسوبة فذلك لا يتأدى به الاكل والوسط في الصلوة في الارض منسوبة في التبع
فيما أتى من القسمين الاولين فذلك ثبت فيما لا ريب فيه ولم يثبت الفساد ولا الانتفاع لان التبع فعل على طريق المجازة لا لجهة كذا في
بعض الشروح قوله ولا يلزم انتفاع بغيره ولا معنى لقوله عليه السلام لا تلحق بالاشهد فكيف يمكن الانتفاع لان التبع شرع للملك فهو
لا يفصل عن اكل والتعريف بغيره بخلاف البيع لا يشرع للملك الا بيمين واكمل فيه تابع الا ترى ان الشروع في موضع احده و
فيما لا يتقبل اكل اصلاً كالامانة الجارية والعبيد والبراءة ولا يتعال في الحبيب بالثبوت للملك مقصوداً به بل ثبت شرطاً حكم شرع
وعلى الفاعل ان لا يشرع جبراً في حق الغير وشرط الحكم تابع ان نصار حسناً كما في ابي الاصل المذكور وهو ان الشيء من الشروع
في شئ من شئ من حيث الملك بغيره فانه لم يبق مشروطاً مع ان من من هذا بل ليل تحقق حكم الشيء فيه وهو حرمة وبيد ان لا يعمل في ذلك
لا تلحق بالاشهد على حقيقة يلزم اختلافه في كلام صاحب الشروع بوجود الملك بغيره فوجب له على ان
كما تحمل قوله تعالى فلا تفتر ولا تفوق ولا تفضل ولا تجعل في الحج طلبة لهذا المعنى فانه لم يترك بل نقول هو شئ يمكن ذلك انما هو
كقولنا على الصلوة والصلوة الا على ما ذكرنا فذلك لا يعمل في ذلك لا يوجب بقا المشروط بل يوجب انتفاعاً بضرورة صدق
انتم وما ذكرنا ان يلزم اختلاف غير مسلم لان الكلام في التلاح الشروع وهو مثبت اصلاً واما سقوط احد ثبوت النسب وجوب العدة
والمر فيه فلا يشبه به وجود صورة العقد في حله الانتفاع حاصل العقد هذا الحكم ثبت بالنسبة على ما عرف ولان التلاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت فيه جنسية لا يمكن العمل بتبعيتها وادعوا بقول بقا المشروط وجب صرفه الى الشئ الا ان الشئ
انما يوجب بقا المشروط فيه انما يمكن ثبات موجوده هو حرمة مع المشقة في ما لا يمكن ذلك والتلاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لا ينفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروطاً بالاشهاد على حرة مثله في الشرع والاشهاد
لما حكم من غير جنسية ولكنه انما شمع ضرورة بقا ما نسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السخا بامية المشقة
من الطراد الا انما شمع التلاح سبباً للملك ليعظم اثره الاستمتاع ولما في ذلك الملك حلاً في نفسه ولما لا يظهر
اثره فيما دار ذلك حتى يثبت حرة ملكه لا يترتب انما ضامراً التلاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفه لا يترتب نفسها او طلست
جنسية كان الارش والاجرة والعقر لسائر الزوج واذا كان الموجب الاصل في التلاح اكل وموجب الشيء الاكره لا يمكن
الجمع بين موجبه انتفاعاً به كحرة تاتر بالاجماع فيعدم اكل ضرورة ومن ضروري عدمه من وجوب السبب من ان
يكون مشروطاً لان الاسباب الشرعية يترتب عليها احكامها لا لذاتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة الشرعية حرة كحرة

أي يوصف بحرمته في تكباب حرمة المصاهرة أي يماسه مقام الولد ولا يدور وصف الحسنة في حق هذا الحكم خاصة لأنه من حق سقوط الحسنة

فصل في حكم الامر بالنسي في ضد الباليه او خلف العلق في ذلك الخ

عندنا انه الامر بالنسي يقتضيه كراهة ضده لان يكون موجها له ادوليا عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه ثبت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بحسب الطريق فيكون باسباب بطريق الافتقار دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنسي منه فان طلب الفعل في قولك انحرك نحووب الى انحرك وصفه السكون وطلب الانتفاع في قولك لا تسكن نحووب الى السكون وضده انحرك فاذا قيل تحرك بل لا يشترط في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قول لا تسكن ولا قيل لا تسكن بل لا تشترط طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فموجع اختلاف وهذا الفصل لبيان احتكام العلل اربعة يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في ذلك أي في حكم الامر بالنسي في ضد الباليه اليه ان لم يقصد بامر بالنسي تذييل خاصة العمل اربعة من اصحابنا واما صاحب الشافعي رحمه الله عليه صاحب الحديث ان الامر بالنسي نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كلامه بالبيان نهي عن الكفر لان كان له اضعاف كما لا امر بالقيام فان له اضعاف من غيره بعض من امر بالايجاب والندب فقال الامر بالايجاب يكون نهي عن ضده المأمور به الاضداد ولكونها مائة عن فعل الوجوب واما الندب لا يكون كذلك فكانت اضعاف الندب غير نسي عنها النسي تحريم ولا نسي تنزيه ومن لم يفعل جعل امر الندب نهي عن ضده نهي حتى يكون الانتفاع عن ضد الندب بنهي عن فعله كما يكون فعله بنهي عن اداء النسي عن النسي فامر به اضعاف ان كان له ضد واحد بانها حكم بالنسي عن الكفر يكون امرا بالبيان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون ولو اذ كان له اضعاف اضعاف بعض اصحابنا وليس اصل واحد يثبت يكون امرا بالاضداد كما في جانب الامر وعنده عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امر بالنسي منها واحد بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير معين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فيضدوا فقالوا ان على الامر لا يكون نهي عن ضد المأمور به وكذا النسي عن النسي لا يكون امر بغيره النسي عنه كغيره فكلوا ان كل واحد منهما مل يوجب علما في ضدهما اضعاف الية فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان الحكم له في ضده اصل بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واهلهم اقرين من اصحاب الشافعي حرم امره وذهب بعضهم منه عبد الجبار وابو الحسن جميعا الى ان الامر يوجب حرمة ضد فعل بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده بل ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على حرمة ضده وغنا الصنف انه يقتضيه كراهة ضده وهو الخار للفاضة الامام ابي زيد وشمس الأئمة ونحو الاسلام جدا لا يبرهن تأييد من المتأخرين بعد ذكر صاحب الفواعل ان المسلمة معصومة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المأمور به على الفور فالأحكام الامر على التراخي فلا تظهر المسلمة بالظهور بل ذكر شمس الأئمة ابو اليسر وذكر عبد القاسم الخزاز انه رده ان الامر بالنسي لما يكون نهي عن ضده ان كان المأمور به مضيئ الوجوب يدل على تحريمه كالمعصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهي عن ضده كالمعصومات واحدة منها واجبة مأمور به غير نسي عن تركها بل ذكر كس الى غير هذا واحتجت العامة رده

فيكون الامر في كل واحد من هذه الوجوه كحال من ضرورة حرمة الترك الذي هو متعده والحرمة حكم النبي فكان موجبا للامتناع
من متعده بحكمه يستلزم في ذلك ما يكون له متعده ويحده ويكون له امتدادا ولا ياتي ضد اشتغال يجوز ما هو المطلوب
الامر في ان لو قال يفره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيفسد او لا اضطرار اليها القيد ثم يثبت الامر
بوجوب الخروج فاما النبي فلا علم له النبي عند باطل الوجه فان كان له متعده واحدا لا يمكن اعدام للنبي عنه الا بالثبات عند
يكون النبي حينئذ امر بغيره وان كان الامتناع لا يمكن ان يجعل امر الجميع الامتناع لان الامر بالامتناع على مقتضى ضرورة
النبي وانما تعلق ثبوت الامر بغيره واحد فلا يمكن جعل امر الجميع الامتناع اذ لم يجعل امر الجميع الامتناع فلا يمكن جعل
الامر بغيره واحدا ايضا لان بعض الامتناع وليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الامتناع انما هو
لا يمكن الامتناع بجميع الامتناع وترك جميع الامتناع مستمور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد مستمور
فما يثبت فيمكن تحقيق حكم النبي بآثاره فان الامتناع في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الامتناع بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امره الامتناع في الفرق بينهما ان التصريح بالامتناع لا يستقيم مع تصريح
بالنبي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن الفهم وانجبت لك السكون اودانت مخيم في السكون كان كلاما مختلفا لان
موجب النبي تحريم النبي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالامتناع والامتناع في ما اذا كان للنبي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالامتناع في جميع الامتناع بالامر بقول لا تسكن وحدث لك الفهم من اني جئت شئت او تقول لا تقرب وحدث لك
ما شئت من القعود والاضطرار وكذا وكذا ثبت ان لا موجب لهذه النبي في شيء من الامتناع وقال بعضهم على امر واحد
من الامتناع في غير عين لان النبي اس اقتضى امر بغيره ضرورة تحقيق حكم النبي ولا يمكن تحقيق الامر بالنهي في نفسه
فلا يثبت الامر بغيره واحد غير عين والامر قد ثبت في المجهول كما في واحد انواع الكفارة واثبتت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر فينبذه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لمنع فلو كان الامر بالشئ نهيا من نفسه
وبالعكس لصاحب الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره السكوت في مثل هذا الموضع
لا يقع وليس الامر في ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلائل على ثبوت موجب وهو الطلب فيسأل لم يثبت له الا
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلا يكون له لطلب على ثبوت ما لم يوضع له وهو انه يسمي فيسأل لم يثبت له وكان
اوسله وذكر الشيخ ابو الحسين رحمه الله تعالى عليه في التبيين ان عندنا الامور التي هي من جنس متعده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عند ما واحد هو بغيره امر ومهي على نهى فكان ما هو الامر بالنهي
نهيا عن متعده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضعيفت مخصوصت
وكذا النبي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النبي امر ولا شك ان ضد المأمور به مني عنه وضد النبي من
ما مأمور به فاختلقت بما اهتم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن متعده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالنهي يقتضي نهيا عن متعده وعلى القلب ومنهم من يطبق ما يتفق له من اللفظ
ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حتم

ليس من حق العقول لغير الاصالة والعقد من اذ انفسهم حاكم لافس ملوقة بنفسها الحق ولانه لم يثبت به باجماع الواجب بالامر ولكنه اسي
 التقدير وكذا لان الامر بالقيام يقتضي كراهة ثم بيان هذا الكلام يتبع الى ما ذهب اليه العامة من ان مقتضى الامر بوجوب امره بالامر على فوات
 الامر بوجوبه ايضا كما باننا في وجه الله تعالى في الخلاف فمهم ان في الامر المطلق لان الواجب المقتضي على الفرض بالاتفاق مثل الصوم في وقت
 الامر بوجوبه بالاتفاق لصدقه في اسي بوجوبه حصل من بقاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب المقتضي مثل الصلاة على الترخي بالاتفاق فلا يكون
 الاضداد لعدم مقتضى الوقت لان التفويت لا يقتضي قبله بل يكون كروا على ما اختاره شيخنا في روايته يعني ان لا يكون كروا باخلا لم يكن الترخي كروا
 لعدم كراهة على ما يجرى من امره فاما الامر المطلق فيلزم الترخي عندنا كما لموسى وعلى الفرض عند بعضهم كالمقتضى فلا يجرى من الصدق عندنا لعدم مقتضى
 ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله تعالى يعني ان يكون الكراهية على تقدير كراهية الترخي كما قلنا وعند بعضهم يجوز الصدق لقول الله تعالى
 به واختلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على الترخي امر على الفرض فلم يكتشف على سره السلك قال صاحب الميزان في متصل
 قوله وعلى هذا القول يحمل ان يكون الشيء مقتضيا في صدق اثباته مستحكون في القوة كما لو وجب ولذا قلنا ان الحزم لما في حق ليس
 الخطا لان من يستلزم ليس الاثار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهة صدق يحمل ان يكون الشيء مقتضيا في صدق اسي عند النبي عنه
 كالثبات مستحكون في القوة كما لو وجب لان الشيء الثابت في ضمن الامر لما يقتضي كراهة الترخي اذ في من يجرى به بدية وجب على الشيء الامر
 والثبت في ضمن الشيء صدق الترخي اذ في من الواجب بدية اعتبار الاحكام بالافضل لم يرد باستهانة ما هو المصلحة بين الفقهاء وهو
 كما فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به فرضا يكون قريبا الى الوجوب واما قال يحمل
 عندنا لم يتقبل هذا القول لضعف السلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التكميل ان لم اقف
 على اقوال الناس في حكم الشيء على الاستقصاء كما وقعت على حكم الامر كونه صدق لا يحمل ان يكون للناس فيه اقول على حسب العلم
 في الامر ولذا اسي ولان الشيء يقتضي سنية الصدق قلنا ان الحزم لما في من ليس الخطا بقوله عليه السلام لا يلبس الحرم القبول ولا
 القيس لا السراويل ولا العنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد التخليط على ما استعمل من القيسين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان ان
 ليس الاثار والرداء اسي كان لبسهما غيرا فيه بهذا الشيء لاننا لم نمنع من لبس الخطا كان فاما لبس غير الخطا فتعدا فثبت بهذا
 الامر بوجوبه ليس الاثار والرداء لانها اذ في باليق به الكفاية من غير الخطا

فصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا اسي بيان الطرق التي
 تعرف بها الشرعيات وثبت بها قال عامة اصحابنا جميعهم الله وبعض اصحابنا شافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا لثبات
 الوجود والوجوب الحكم في الحقيقة والاشاع لهو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون خبره وهو اختيار شيخنا ابن خلدون
 وقال جمهور الشافعية للعقوبات وتحقق العباد واسباب ايضا وجوبها اليها فاما العبادات فتختلف ايضا وجوبها الى ايجابها لثبات
 وخطا به كما ذكر بعضهم كاسباب اجلا وقالوا الحكم في المصوم عليه ثبت نظام النص في غير المصوم عليه يتحقق بالوصف الذي حصل على
 ويكون ذلك اماراة بالثبوت الحكم في الفرض بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الواجب للاحكام والاشاع لهو الله تعالى
 كما ان الواجب للاشياء محصورة واما الحكماء الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز ان يضاف الغير بها حقيقة لا يتحقق مكان
 في اضافته الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض توصفات النفس علامة وامارة على الاحكام

الحاجة فيه من هذا الوجه والكلان حرمان في غاية ما يشهد به ذلك ما ورد في الاسرار انو ان في رمضان
 الا ان حرمان في الشهر الصوم من غير ان يكون له في نفسه قدر من الخير الذي هو موجب له من حسن السعي والامور التي لا بد
 لها من هذا الحرمان في الشهر الصوم من غير ان يكون له في نفسه قدر من الخير الذي هو موجب له من حسن السعي والامور التي لا بد
 اخطاوا في ذلك من الخطا والاباحة فيها لان من حيث الصورة ربي كل صيد او الى كافر وموبل واما اعتبار ترك الميت واما اعتبار الحبل هو
 مخطور لانه احباب او سحر ما يصور ما يصنع بهما لهما وكذا الاصطلاح وسباح في الال واما اعتبار الاحرام مخطور فيكون مشروعا ومن الالين
 وكذا التمتع في اليمين الحقوقة صفتها الخطر والاباحة من جهن احدى انما اعظم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترت في بيمته
 نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البعثة والحق عليه السلام على انهم لا يشركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يحلف في
 اليمين البعثة بعض وجهها يعني من هذا القول في اليمين البعثة لا يشركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يحلف في
 احدى استنوا من اليمين من خطو انفسكم خدا واثني ان اليمين الصادقة قد مشروعا يحلف بها في الخصومات وتزمنها شرعا واثني
 سباحت الانا ما قد مضى الخطر باعتبار ان كانت فكانت واثني من الامر من يتصلح سببا للفساد منها الوجه يشترط الى ان اليمين مع الحنك
 واكثره الاول يشترط الى ان نفس اليمين سبب في كسب شرط الى كل واحد ذهب وقرئ من هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارت
 قوله والاعمال التي تبنى البقاء للعبد وربها طيبا الباء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق والاعمال مشروعة كذا سبب
 شرعية الاعمال تبنى البقاء والمقدور اى المحكوم من الله تعالى وهو لقاوا العالم ونفس وكسب طبعها اى سبب شرعتها من كسب
 طمان يتجلى كذا اى يجرى فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا يتقوى وجوده بسبب البقاء او كسب طبعها واثني ان البقاء سبب شرعتها وهو امر سابق على شرعتها ما يصح سببا
 لما ويناية ما ذكره الشارح انما انما العاقبة الامام ابو زيد وشس الائمة وقوا الاسلام رحم الله تعالى تبنى البقاء وقدر بقاءه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاءا ونفس وبقاا ونفس بالانسان وذلك باقائه الذكر والاثبات في مواضع الحديث فشرع له طريق
 يتاوى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التناكب فسادا
 وفي الشرك ضياعا فان الاب متى اشبهت بتغير ايجاب الكوفة عليه وليس للامورة كسب الكفريات في كل الجبته وكذا لا طريق للقبول
 بالنفس الى اهل غواصة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يد اياها فيمكن من
 تحصيله بالمال فشرع بسبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التناكب
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والامان بالايات الله لانه على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسائه وعفاة ثابته بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات كذا في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه يوجب حقا
 فحسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى امره الايجاب له اسطه تسمية اهل العباد وطاعة شبهة المعاندون او لم يوضع لاسباب
 ظاهر ربنا انكر المعاند وجوبه ولم يكن الا لزام عليه فوضع السبب لظاهر الزا لوجه عليه وطاعة شبهة بالنكبة وحدث العالم
 يصلح سببا لوجوبه يدل على الصفة والمحدث وهي تدل على الصانع ولانها تسمى عالمات على وجوده وحدثا
 فيستدل به على ان ما نسا موصوفا بصفات الكمال شرا عن الحقيقة والذوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العزة

ثم ادخل على البعير وانما المشي ثم دل على السير فهذا البيكل والعلوي والكرن الخطأ ما يدلان على الصانع العليم الخبير بهذا الذي ذكرنا هو
 طوعا بقضية القاضي الامام ابن زيد وكونه فيها عايدة المتأخرين فانما المتقدمون من سلفنا فقالوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
 على كل واحد من عباده فانما اسدى الى كل واحد منهن النوع انهم بالقيمة المقول على الوقوف على كسبها ففضل من التكاليف
 وواجب هذه العبادات علينا بانها فرضي بها لشكر السوايح فله فضل وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكره فله ذلك
 سعة عهده وان طالت غاليما ان وجبت شكر النعمة الوجودية والخلق وكما العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وحيث شكر النعمة
 الاعضاء والسيولة ولصوم وجبت شكر النعمة المتعددة والشجرات والاشجار وما والركوة وحيث شكر النعمة المال والخلق وجبت شكر النعمة
 فان الله تعالى لما اضافته الى نفسه كرامة لصدار ما ان يخلق لخدمته فحيث زيارته اذ اشكره هذه النعمة يحصل الامان من الزمان
 فثبت ان اسباب هذه العبادات انهم والى هذا الطريق مال حصد الاسلام وحاصل المؤمنين من المتأخرين قوله وانما الامر للزام
 اذ اذما وجب علينا سببها ليس يجب بالثمن ثم يطلب بالاداء ودل على ان وجب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
 الوجوب لا يستغنى والا بالامر فقال ليس الامر للزام اذ اذما وجب بعباده وجب اذما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
 في حقنا فما قلنا الامر فقال انما ورد الامر للزام اذ اذما وجب علينا سببها ليس يجب به الشئ في ذمة المشرى ثم لا يلزمه
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يلزم من وجوب العبادات شئ سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
 يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع قلنا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
 الصوم فانه مشروع قلنا في كل يوم وجب الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
 بالاداء لوجود شرطه فثبت من الاداء او لم يوجد كذا ذكره خمس الاثمة قوله ودلالة هذا الاصل انما هو على وجوب الصلوة
 على النائم والمجنون والمنهي عليه اذ لم يرد واجب من والامر على يوم وليمة حتى الدليل على ان فعل الوجوب بسبب
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنهي عليه اذ لم يوجد
 الامر واجب من عليه يوم وليمة حتى امره بالانتهاء بعد الانتباه والاقاظة والقبض لا بد لاحد من الغائت فثبتنا
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقه بالسبيل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب بالماض والوقت والقبض لا يقال
 ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والاقاظة بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب بهما في شرائط القضا وغيره
 كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما حيت فيه شرائط القضا قل كان ذلك اذ اوفى نفسه للموذي في الوقت لا ان
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد عهده الوقت كالقافر والبصير والماض اذ اسلموا ليخ اذ لم يجد
 خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهما مع الوجوب رجعت شرائط القضا الى
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على انهم انما يستقيم في حق النائم ودون المنهي عليه والمجنون
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنهي عليه اعلا حتى لا يجب عليهم القضاء بعد الاقاظة اذ كان
 المجنون او النائم مستقرا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من اكتمل به الاوقات للعبادات من اصحابه فثبت
 في حق التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنهي عليه الصلوة يكون المراد من الاجماع اتفاق علماءنا ودون جميع العلماء قوله وانما

فإن سبب شيئا الحكم عليه وتعلقه به لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سببا له وإضافته إلى الشيء غير أن يكون سببا له
 الشيء سببا يقال إننا لم نكن سببا في الشيء سببا الحكم أي إضافة الشيء إلى الشيء كقولنا الفطر وهو موصوف بالشرع البيت وهذا الشرع كقوله
 فصل وتعلقه به أي تعلق الحكم بالسبب بأن لا يوجد به غيره ويكره أن يكون له لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سببا له
 وإن يكون الشيء المضاف ما دونها بالمضاف إليه كقولنا كسب فلان أي حدث لفطر واختياره لأن الإضافة لما كانت موصوفة بالتميز
 لأن الأصل فيها الإضافة إلى نفس الأشياء لا يحصل التميز ونفس الأشياء بما حكم سببا لها ثابت به وكانت الإضافة إليه أصلا فاما الشرط
 فأنما يضاف إليه لأنه لا يوجد عنده شيء من هذا الوجه فكانت الإضافة إليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية
 أن الإضافة الترتيب فان المضاف كقوله قبل الإضافة وقد عرف بعدد بالمضاف إليه لأن الإضافة توجب الاختصاص بالشيء
 حتى أن نفس من نفسه تعرف فإذا قلت ما جاني فاعلم كان زكوة لشيء مني الفلاني ولولت جاني فاعلم ما زيد ما زكوة لشيء مني
 ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بسان فاختصاص العلم من غيري الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى النسب
 اليمين يعني في قولك زيد يعني الجارية وقس عليه ثم تعرف الصلوة وهو موصوف بالضافتها إلى الوقت أي سببها بأن يكون كل واحد منهما
 واجبا بما يضيف إليها وبني الشرطية على معنى أن الوجوب يثبت عنده أو بمعنى الفطرة باعتبار وجوده والواجب يحصل في هذا الوقت
 ثم يخرج معنى سببية على الشرطية والفطرة لأن سبب الإضافة الساعات التي يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكذا فصل
 هذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على أنه كان بالوقت قوله وكذا إذا لم يتركه بغيره ولأنه يضاف إليه
 دليل قوله وتعلقه به يعني كما أن الإضافة تدل على سببية تدل لازمة الشيء وتعلقه به وكرهه بغيره على سببية أيضا لأن الأمر
 تعاف إلى الأسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بغير شيء دل على أنه حادث به إذ به السبب الظاهر بغيره ثم الوجوب فيها نحن في الأمر
 حادث بغيره فلا بد من سبب يضاف إليه وليس من هذا الأمر والوقت ولا يجوز أن يضاف إلى الأمر لأن الأمر بالفعل لا يقتضي
 التكرار ولا يتجدد وان تعلق الوقت بالشرط فان من قال لمعه تصدق بغيره من مالي إذا أسيت أو إذا ركت التمسس باليقيني
 أفكر أن لو قال تصدق من مالي بغيره مطلقا على ما يريد فعين أن الوقت هو السبب لأن أصل الوجوب مضاف إليه وإن كره
 بسبب كونه كسبا الحكم المتعلقة بالأسباب مثل المحذود والكفارات فأنما يتكرر بغيره سببا بقوله وفي صدقة الفطر أصحا
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط عام وجود الإضافة إليها لأن وصف الزكوة يرجع الراس في كونه سببا بغيره الوجوب بغيره الفطر بغيره
 بغيره وجوب الزكوة بغيره المحل لأن الوصف الذي لا بد كان الراس سببا وهو الموصوف بغيره بمعنى الزمان كما أن التماس الزكوة
 لا بد كان المال سببا لوجوب الزكوة بغيره وجوب المحل وليعتبر السبب بغيره والوصف بغيره التمسس وجوبها يقال لما كانت
 الإضافة دليل سببية شرعا في صدقة الفطر وجدت الإضافة إلى الراس كما في قول الشاعر زكوة رؤس الناس
 بكرة فطرهم بالقبول رسول الله صلح من الترخي ووجدت الإضافة إلى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراودة وكذا
 يتكرر الواجب بغيره الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلنا الراس سببا والوقت شرط
 ولم يجعلنا الوقت سببا كما جعلنا الشيء وحده مع أن الإضافة هذا الواجب إلى الوقت أشهر من إضافة إلى الراس يقال
 لما وجدت الإضافة إليها رجحنا الراس في كونه سببا لوصف الزكوة فان هذه الصدقة وجبت بوجوب المؤمن فان الزكوة

اجزاء مجرى المونة في قول حنيفة للسلام او يمكن تموتون اي يحلوا هذه المونة من حيث كونها عليكم والاصل في وجوب المونة ان كان في حياض
الوقت فان لفظة البعير والرداب يجب الراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتج الى المونة وبن الوقت وكذلك كونية انشئ سبب تقيده
وذلك يصح في الراس وبن المونة نعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت مشترك لانه في حق المسافر
واما كذا الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لشكر الوقت بل لشكر الراس تقديره فان الراس لما صار سببا
يوصف المونة وهي تدور في كل وقت كان الراس بمنزلة اتحاد تقديره المونة كالنصاب لما صار سببا يوصف التماصا كما في التخيير وعند تجدده
التماص لان الحول من التكرار وجوب الزكوة فليكن الراس في نصاب واحد قوله وعلى هذه اكرار العشر واخراج مع اتحاد السبب وبما الراس
والناسية في العشر حقيقة بالماضي وفي الخارج حكما بالماضي من الراس اى سبب هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب بتجدد الوصف فيكون المنة
حكما بكون العشر واخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النائية كما ان سبب الزكوة المال النامي والدليل على سببية
الارض انما العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخارج الارض وتوصف الارض بما يقال ارض حشيرة وارض خرايب وميتة
صفه انما وان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج ليعتد اذا مضى الزرع آفة ولم يبق من سببه ما يمكن
اشتغال الارض فيه فرفنا ان صفه النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة اما ان النماء انما يقتضيه
اجتهاد في العشر لانه مقدار جزء من الخارج فلا يمكن ايجابه بالماضي تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديرى بالماضي من الزراعة
لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكفي فيه بالنماء التقديرى رعاية بجانب التعلية ثم ان كل
منهما يتكرر بتكرار النماء مع اتحاد الارض لان الارض يعتبر كالتجدد وتجدد النماء تقديره انما ذلك الراس في صفه العشر
فصل في الغرمية والرهنة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعودار والرهنة اسم لما يبي على اعداء
العباد والغرمية في اللغة التصدي الموكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا ردت خلع قطعت عليه ولهذا كان قوله
اعزم ان لا افعل كذا وان اضل كذا يعني لان توكيده بصيغة يمينية ويقال عرمت عداي ائمت عليه والرهنة في
اللفظ اليسر والسهولة ومنه تعنى الشيء رخصا اذا تبسرت احابته وفي المشرعية الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر
في الكتاب والمردوب ثابت ابتداء بآيات الشايخ وقوله غير متعلق بالعودار بيان لاصالتها لانه يقتضي التعريف
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات والرهنة اسم لما يبي على اعداء العباد كالذن باخر
كلمة الاكسر على اللسان هذا الاكراد او اباحة الاطعام في رمضان لهذا المرض والسفر وجابة لغرمية ما استمر على الاثر
الاول ويستمر على حكمه انما العداة من جسيده والرهنة ما تضمن من عسر الى سيرة بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية اقسام
اربعة فرض وواجب وسنة وفعل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المعنى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا
كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل في يمينية كترك اكل الضف والحب بالشرط منونة ونقل النكاح ونية ترك ما قيل فيه لا باس
ويؤيده ما ذكره شمس الاثمة الواجب ما يكون واجبا لا بد شرعا وواجب لترك فيما يرجع الى الفعل والحرمة وقيل في تخصيص هذه الاقسام الى الغرمية
لا خلاص من كثر جاهد او لا والاول هو الفرض والثاني لا يحل ان لا يجاب بتركه ولا والاول هو الواجب والثاني ما يجوز ان
ان يتحقق بتركه للمامة او لا والاول هو سنة والثاني هو الفعل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من الغرام

وذكر كونه بعض نسخ اصول الفقه لا يمتنع بان العمل بالصاير من المكلف لا يخرج من جانب الادوية او جانب الترك او لا
جاء ولا ذلك اما الاول فاما ان يكون جاحدا للضليل وهو يكفر عن ولا يكفر وذلك ان يتحقق العقاب بتركه وهو الواجب ولا يتحقق
وذلك اما بان يكون ظاهرا او غلب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كونه المشورة او لا يكون وهو النفل والطه والندوب واما
الثاني فاما ان يتحقق العقاب بالاثبات به وهو المحرم او لا يتحقق وهو المكروه واما الثالث فهو المبلد او ليس في ادائه فواب
ولا في تركه عقاب قوله فافترض ثابت وجوبه بدليل لا شبهة فيه ومكمل للزوم علما وتقدرا ليقا بالعقاب وعلا بالبدن حتى كلف
جاحدا وليس تاركه بل اذ الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا ما وفرقنا ما اى قطعنا الاحكام فليعلم
وكمال عز ذكره خفض ما فرضتم اى تدرتم بالتسمية وبقا فرض الفاضل النفقة لانه اذا قطعها فقد رها وفي الشريعة
هو ثابت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الامان والصلوات الجس والكوفة وهو حسن مما قيل
هو باليقين المكلف على تركه واثبات على تحصيله لانه ليس بما يحس نخرج الصلوة في اول الوقت واصوم في السفر عنه فانه الصلوة
فحينئذ ولا عقاب على تركها ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو جرح الفرض على ما سنبينه ومكمل اى الاثر ان ثبت بالفرض الزم
علما وتقدرا ليقا بالعقاب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة لشو به دليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
لو تبدل العقيدة يكون كلفه لانه انكار الدليل القطعي وعلا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
مستحق به يكون فاسقا اذا كان غير حذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحدا باسكان المكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا داه كافر او دونه لا كافر اهل قبله كما
لا تكفر اهل قبله فثبت حجة روية وان كان جائزا لغة قال الكسبي يحتاج الى البيت مشعر وطائفة كذا الكروسة
سجكم وطائفة قالوا سمي ومنه نشأ في المغرب قوله والواجب ثابت وجوبه بدليل نية شبهة ومكمل للزوم علما بالبدن
لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحدا وليس تاركه او يخفى باخبار الاحاد وهو ما خرد من الوجبة وهي السقوط طمحي لانه ساقط
في اثبات العلم ليقيني طوع بالمعذور وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا ولا ساقط على المكلف بدون ان يتحمله
باختياره لعدم العلم لوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمله عن اختياره يخرج معدرا وهو ما خرد من الوجبة
وهو الاضطرار سمي به لثرو دوا اضطرار في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خرد من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم ولم
ثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الغائبة ولتعديل اركان الصلوة وصدة
القطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن يجب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
لان دليله لا يرجح اليقين ولزومه الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحدا لانه لم يتركه الاثبات قطعا قوله لا يفتن تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستحبا باخبار الاحاد وان لا يجرى العمل
بها واجبا او تركه متناولا لها او تركه غير مستحف ولا متناول ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راد لغير الواحد
وتركه بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التنسيف لان التناول سيرة السلف واستخف في النصوص عند التنازل
وفي القسم الاخير ليس تفصيل ولا تفصيل لان العمل به واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تناول معصية ونسفا هو المكروه

باب الاذان من النسيئة القليل مذكور ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله في الاذان فاعاد لما روى في حديث الرضا بن الملك قام على جرحه على احدى ارجله وكبره ثم اراد الاذان في سجدة وكبره ترك استقبال القبلة في السنة وان سقط اهل مصر كجاءه لغيره اذان ولا اقامته فحدا ساكن ترك السنة المشهورة وان صليين باذان واما من هازت صلواته مع الماساة فالا ساءة فلما لغة السنة والنقص في السنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصودا فلا باس بان يسهل لكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا صفة الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يجعل وليا واذان النسيء وكذا واذان الفاعل عد في بعض الروايات لانه خلاف السنة المتواترة فاذا ذكرنا واشتبهه بغيره على هذا لاصل قوله والنقل اسم لا ياد في فواضل الصلوات رواه مشروحة لنا لاحينا وذكر ان شباب الروم على فعله ولا يات بترك النفل في السنة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية فلما لانا زيادة على ما شرع له انجبا وهو اهلاد دين الله وكبرت هذه النكاحات في تجميع ثواب الاخرة يسمى ولد الولد فانه يكون زائدا على مقصود النكاح فانه شرح تفصيل الولد من صلبه وولد الولد في حليته كذا النفل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفل والفن والواجبات وسن وشرح لنا لاهليا حتى لم يتبين تركه ملائمة ومكانة في غاية الرمد على فعله لان فعله عبادة واداء العباد سبب لنيل الشراب ولا ليعاقب على تركه نحو من الفل في حق الوجوب ولا ليعاقب ايضا لمخلة من صفة السنة قوله ويصير بالشرع عندنا لان المودعي صار الله تعالى مسلما اليه اذ شرع في فعل الشرب لو اخذ بالحق فيه ولو لم يصح لو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ لو اخذ بها احد منهما لان النفل مشروع غير لازم حتى يتأبى على الله ولا يعاقب على تركه وجب ان يثبت كذلك بعد الشرع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشرع الا ترى انه بعد الشرع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى في نية النفل ولو اتهم كان مودعا لفضل الاستسقاء للواجب ولا يمنع صحة المخلة عندكم ويباح الا انظار بعد الرخصة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان فعلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقى كما كان مخيرا في التبتا فلعنة لمن اصرح عشرة دراهم للتصدق فعلا فتصدق بدينه وسلم كان بالخيار في الباقى وكذا اذا التقى ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا سطر ركعة كان بالخيار في الركعة الا فسد واذ ثبت له الخيار في الباقى وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يترتب به واذ اترك رجل المودعي ضننا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون البطلان كما كان في فسخه النظر لا يحل له البطلان من قبل ولا اقامته الحجة ثم النظر يحل له ما لم يزل اليه ولكن احرق حصان ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فرت ارض جاره لا يحل ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعا لما هو محال له ولما كان البطلان المودعي امر حكما لا بعينه لا يفيق بالقضاء كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه متعين ان ليس عليه بصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء للمؤذنه انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى كذا جهتها ولا حتى لا اعتبار الشرع بالندى لان الندى انما هو بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يترتب فاما الشرع فليس بالترام على مؤذنه بعض العبادات ولم يوجبها بعض التزام بالقول فلا يلزمه وتلخيصه الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزمه فاما القرض او الصدقة فلم يلزمه بالقول وكذا شرع في الاطاعة فيقدر ما دعى به ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشرع ادا

[illegible]

لا سيما عند هذا الفعل فعمل به مفسد لان الفساد فعمل بحصيل به الفساد وليس من ضروريه ان يلزم ذلك العمل الذي حصل به الفساد
 لكن قطع حبله مملوكه كانه على به تمثيل غيره فمقتضى التمثيل وان حصل تمثله حقيقة وشرعا وان لم يصاف ففعل التمثيل وكذا
 شق زرق نفسه وفيه يابغ غيره وسلكه احراق المحاصد وسقى الارض غير لازم فان ذلك غير متصاف الى تمثيل الى رغاوة
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينضصل من فاعله العادة الجارية كحلق ما نحن فيه متى لو كان يوجب
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم يربح اضعف
 اليه فغير من مفسد من الارض والذبح وانما يحصل الظاهر اذا راع الى الجحيم ففعل لعنة القرنية الضعيفة ان ليس ينبغي حذرا
 نقض والبطل ليو دى حسن مما دوى والى دوى من ممالك لا يلزم ادعاءه وشرعا كما دم السجدة ليعنى حسن مما كان
 لا يبعدا عما في غرابه وصار الحاصل ان ما دوى لوجب عليه حفظ الموكى وطريق حفظ الموكى وطريق حفظ اداء الباقي نصا
 المشروع سرجا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب او كونه واجب ففعله اذا اضطره ليجوز له كونه
 حاد الله تعالى تسميته لافعاله وجب لصيانه ابتداء الفعل فلا يجب لصيانه ابتداء الفعل لبقائه اولى اى المشروع في العبادة
 في كونه مرجعا للمضي في غيره مثل النذر والجزء الموكى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما ماحققا لتعالى اما الموكى
 فلا ذكر انما وقع لله سبحانه واليه واما المندور فلا جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه
 بمنزلة الوجود وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء الشهد من الابدان حتى شرطت المشادة في ابتداء
 التكليف دون البقاء وعدة الغير بمنزلة ابتداء التكليف ودون البقاء والشيوع بمنزلة صحة ابتداء الية ودون البقاء بما تم وجب لصيانه
 ادى الى الامرين وهو التسميته ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلا يجب لصيانه ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
 ادى الى الامرين وهو البقاء الفعل وانما كان اولى وما ذكر انهم ان النذر والشرع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
 لان الكفالة والكفالت كالتزام باعتبار انها التزام فالشرع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع به
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم فليكن الية في الصلوة والطهارة
 ومتقبل القبلة واما المقصود في الية انما فعل مستوفى وقد حصل المبلغ لكنه كان كبيع المال التسليم الى الفقير والمستقرض
 واليه انشر لقوله سبحانه اليه ثم اذا تصدق ببيع المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببيع العمل او صار رسلا الى الله تعالى
 لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما اقرت من حيث ان القدر الموجود من ابعده يبقى صدقة بدون ما لم يوجبه
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيدبر المضي جهنا ولا يلزمه في الصدقة واما فاضل الظنون
 والقياس فيه ما قاله زفر ان الموكى التقدي حبا فوجب صيانتها بالمضي فيه لان علانها استحسنوا او قالوا ان السجود
 وهو المشروع صادق الواجب فيكون الان الواجب لا يكره في شيء واحد كما قال الله تعالى على طر اليوم وقد كان المبدأ انما هو الواجب
 بما حمله لا سيما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعندنا انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الطهارة وصوم القنطرة
 ثم اضربه لايجب عليه هذا الشرع والافساد في كل واحد منهما ونحن لا نقول بان جميع القرب يترجم خطيئة المؤمنين المراد بانها لا يجب
 عليه حفظ عبادة فعل التزامها واصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره بالغير

نوقت يقضي ارباساوا تعضا با في السرف في القرض في قول في قول ان يقض في السرف فحين و ان القرض واجب بقوله تعالى لا
 مريض في الارض فليس عليكم جناح ان تقضوا من العسوة معشر القرض لفظ الجاهل فانه للاباوة دون الالجاب و بان الوقت
 سبب للاربع والسرف سبب للقسط على ربح الاكل وتنبه فانه لما قرضت بمقيم مع ويلومه الاربع ووارتفع الماروم
 لمصلحة الفجر اذا قرضت بمن لمصلحة القرض لم يلزمها ما شاء الا ان القرض سبب من قالم لم يلزمها لا يرفع حكم الاصل وهذا القرض
 اذا اذن له مولاه بالجمعة فيخبر بين ان يودي الجمعة كقنين وبين ان يودي القرض لربها فكذا المسافر يميل الى ابعاده
 شاء وكذا المسافر في من الصوم بالختيار ان شاء اخر وان شاء لم يلزمه ولا يلزمه قط يا اصل القرضية المتعلقة بالوقت لا
 ان يترخص بالترك والتمتع وعنده القرض رخصة اسقاط محققا ان ظر المسافر وجره سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا
 الاركنتين فكانت الاكثر بان نافته وعطلا النفل لا يفرض نقد الا ليل واد ان النفل قبل كمال النفل من غرضه للنفل واد
 اربا وقصصه من الركنين كره ذلك ان لم يقدر صدقة مسلوته كمانه الفجر قوله وانما جعلها اسقاطا محضا استدلالا
 برسل الرخصة ومعناها انما لليل فمادى عن رخصته الله عنه انه قال القرض العسوة وعلم ان من قال عليه السلام هذه صدقة
 كصدقة النذر بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بها بالتمثيل التليك اسقاطا محضا لليل الروايات عن القضاة
 : ان جعلته اسقاطا للرخصة استدلالا بالليل الرخصة انما لليل فمادى عن رخصته الله عنه انه قال القرض العسوة وعلم ان من قال عليه السلام هذه صدقة
 انصدقة والنفقات فيها وقد قال الله تعالى ان من منقته فقال على بالتمثيل التليك فانتك سول الله عليه السلام فقال ان من
 صدقة منه في القرض عليها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انما صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصدقة لقوله
 اد الى القرض والتامث لتامث انما صدقة فانه قال في بل في فقه فاشا في تمسك بهذا الحديث وقال في العيني عليه السلام
 ان القرض صدقة والتمث والتامث لا يثبت ولا تتم الا بقول المصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله على كان فاشيخ
 اخرج في فقره وهذا الكلام وقال سماه أي القرض صدقة والصدقة والتصدق بالتمثيل الروايات وقوله على تبرك
 الصدق فيكون منى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتقدوا بما كما يقال فان قبل بشره اى اعتقدوا وعمل بها واد اقول
 بالاختيار التليك لا لا يتكلم من كل وجه فانه قبل التليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتعليكه لا يكون اسقاطا محضا
 لو قال لا يردونه تعددت الدين عليك او ملكك تقبل وسكت يسقط الدين ولو قال الا قبل يردون الدين تحت التليك
 من الدين لا يتكلم من وجه لانه لا من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاط محض فيه خطا فالحق وانما
 لم يسمع تعليقه بالخط التليك العيين فيقولوا فاما قلنا ان التصديق بالاختيار التليك اسقاط محض لان التصديق احد
 اسباب التليك والتليك المضاف الى محققه مثل ان يقول لاخر وسميت لك هذا العبد او ملكه او تملكه به عليك
 صدقة من العادة قبل الرد حتى لو قال لاخر لا يثبت له ولا يرد الصدقة فانه اولى من الصدقة التي لا يرد الصدقة
 مقترنة بالطاعة لا يكون رد ما نيت واد جوبوا ان كان لنا وعلينا مثل المارث فانه تليك من الله تعالى في المورث فاذ قال
 لا قبل لا يتبر قوله والتليك المضاف الى عمل لا يتكلم اذ اصد من العبد ولا تقبل الرد مثل ان يقول المارث وسميت فاس
 الطلاق والكلح منك او تصدقت به يركب يقول في القضاة من علي القضاة وسميت القضاة لك او ملكك او

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطرح واحد وهو التواتر ولاستطاع طرق مختلفة كما استقوت عليها وهذا الباب ليس ان تلك
الطرح ولا يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاظهار لا يبين بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر بطريقين على قول مخصوص من الاقوال
وسطه الاشياء الاحتمالية والالات العنوية كما يقال في خبر تقي سينان ومنه قول في الحديث في نظام ايل حنيفة من غير خبر ان لما توت
تكتب . و لكنه حقيقة في الاول التواتر والضم عند اطلاق لفظ الخبر دون الساقى واما في حق حيد فيقول انه لا يحذر من ضرورة التفتق
وكل ما يدل على الضرورة الموضع الذي يمين في الخبر وفيه من الموضع الذي يمين فيه الامر ولولا ان هذه احتمات معدودة فزور
لما كان لذلك وقد روي عن الصادق عليه السلام في الخبر يمين في الامر وما يمين في الخبر يمين في الامر وما يمين في الخبر يمين في الامر
الذي يمين في الصادق والكذب قيل به في التصديق والتكذيب قيل به في العمل بالصدق والكذب واعتر من عليها بان خبر الصادق
خبر سوي لا يميز بين الصادق والكذب في الامتحان والكذب ايضا فلا يكون حاشية وخبر الصادق في الخبر هو ما تركب من امرين حكم
فيه بفسل عدلها في الامانة في السكوت عليها واما قال امين ودون طمئنت في الضميمة في الخبر النفا في وقال حكم فيه بفسل
ليخرج اتركيب من غير رتبة وقال عمن السكوت عليها في المركبات التعقيدية وقيد النسبة بالخارجية ليزج الامر ونحوه اذا المراد بان
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بعد تمام ان طابقت وكذا سبها ان خالفته وليس الامر ونحوه ذلك قوله الله تعالى
من اجل ومنه في المراسل في محمد على السماع ومن القرن الثاني والثالث لثباته وفتح الامر واشتباها لئلا يفسد الا رسال الله
التعقيدية لفسده وكان في النسخ الذي نحن بصدده في رسال عدم تعقيدية في الاصول التي بين الراوي والمدوي عنه وهو في
المحدثين ان في كل النسخ التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا الما كان بينه وبين
من السماع في كل المدة في ابراهيم النخعي ومن البصري وفيهم فان ترك الراوي وسطه بين الراويين مثل ان يقول من طاب
للحرية قال ابو هريرة هذا شيخه طاهر منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو ليس بالمعقل عندهم وكل سماعه من الراوي
والاصوليين وهو رتبة اقسام المراسل الصحابي والمرسل في القرن الثاني والثالث في المراسل العدل في كل عصر بعدهم والمرسل من
والفصل من جهة ترويض القسم في كتابه القسم الاول وهو من المراسل الصحابي مقبول في الامام حمله لروايتهم على سماع بعضهم
اذا اصل في سماع بعضهم في قسم الا اذا مر حوايا روايتهم من انية وكل من الشائفة قال قال في الصحابي قال النبي عليه
كذا وكذا فقلت الا ان سماعه رساله وكذا الحديث والمرسل في القرن الثاني والثالث في جهة حذنا وهو من بابك وامر من يتبع في
احد من الروايتين عنه اكثر من اثنين وعندها في المطابع ومجاعة من جهة الحديث لا يقبل صلا وقال المشائفة لا يقبل الا اذا في
به ما يتقوى في غير ذلك بان يتابع ما يلوته مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او ثقة الامة بالقبول وعرف حال
المرسل انه لا يرد من من طاب في رساله عدلان في ثقتان بشروط ان يكون شيئا منها مختلفة او ثبتا منها
بوجاهة في ان سنده مرسل مرة اخرى قال انما قبلت من اهل البيت في ثقتها فوجدتها متساندة واكثر منها مرسلاتها
من غير رضي الله تعالى عنها من هذا حاله في قبول رساله ولا استطيع ان اقول ان احوية تثبت بكتبها بالمتصل في حكم من ابي قول الله
بان الخبر انما يكون محبة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق معرفة كماله ولا وصفه في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عند معرفة ذلك كما هو في نسخة من نسخة فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا بوصافه فمقتضى انقطاع الخبر عن قبول نسخة

والله اعلم بالصواب

الصدق لعدم الوساطة فلو كان منزه لما احتسب عليه لما لم يكن له ان اشقى نفسه من بزه وان الوساطة لما يكون معدوما حيث
 احتسبوا عليه لمن اذكتب كما علم بالنية وعذرة المذنبات وجه قول لعامة انه لو كان استداليا لانتفى من يكون من اهل الاستدلال
 وقد بينا انه لا انتفى من فان كل واحد من هذه يعلم كانه وامر بالتركيب ليعلم بالنية لا ليدفع الاستدلال باسلا واعلم
 بالملوك الى ضيقه والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن غير جهة العالم وهو معدوم الفرضي لانه لو كان استداليا لكان
 اختلاف فيه مثلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشغل بعض العلماء بالاستدلال لالزامهم على من ينكر الضرورة عندنا وكما
 وهو يعتقد العلم الاستدلال فيقوم عليه بغير شئ من خلاف فيه فانما يخالف بلسانه او بطنه في عقده او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة على انك
 للتركيب ترك المحسوسات بسبب خلاف الوسطية وقولهم لا بد من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون الحقيقة اسما صالحة
 منها لخرجه لان صورة الترتيب ممكنة في كل من هذه حتى في العلم الضرورية ان قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون
 بان يقال لكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متباينان والمتباينان يتبعان اشياء الواحدة بها فاشياء لكان من اهل الاستدلال
 وانما كان كذلك لان إمكان صورة الترتيب لا يفيده كونه العلم قطبا بل يتبع مع ذلك العلم بارتباط تلك المقدمات بالطلوب منها
 والوساطة بالمصحية اليه قوله والمشهور وهو ان من الاما في الأصل ثم انتشر فصار يتقلد قوم لا يتوجه لهم قواعد الكذب وهم
 القرن الثاني ومن بعدهم داود وليك قوم ثقات استدلوا بآثارهم فصاحبنا ستم ولقد تقدم بغيره المتأخرين قال الجها على لسانه
 احمد بن محمد المتواتر وقال مكي بن ابان يفسد حاجده ولا يفيده وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار على العمل بغيره كذا
 قصصت الزيادة على كتاب الصدق تعالى وبني له عندنا وهو التسم الثاني من مسلم المسند وهو لم يكن من الاعا في الاصل اسما
 الاجتماع ثم انتشر في القرن الثاني حتى رده جاحد لا يتوجه لهم قواعد الكذب وقيل ما كتبه العلماء بالقبول ولا الاعتبار للاشتراك
 سنة القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان ما رده اخبار الاعا اشتهرت في هذه القرون فليس مشهورة حتى لا يجوز
 الزيادة بها على الكتاب فمثل غير الفتح والتسمية في الوقوف ونحوها ويسمى مشهورا وستفيدنا من شهر يشهده شهر وشهرة فاشتهر
 اسي وضع ومنه مشهورة اذا سئل فاستفاد من الخبر اسي فخل وفيه مستفيض اسي مشهورة بين الناس والما فقد اختلف فيه فذهب
 بعض اصحاب الشافعية الى انه لم يخل في الواحد فلا يفيد الاطلاق وذهب ابو بكر الجها من جملة من اصحابنا الى ان مثل المتواتر فثبت
 به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وفيه عيبين احدهما ان من اصحابنا الى انه لا يوجب علم عام لا علم يقين فكل واحد
 دون المتواتر فثبت خبر الواحد حتى حازت الزيادة على كتاب الله تعالى لتسبب كسب التلخيص وان لم يكن به الفتح فلهذا
 وهو اختيارنا لانه في الامام الى زبدة عات المتأخرين رحمه الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى ان الكافة عند
 العزمين الاول من اصحابنا يكرهوا جاحده وعند الفريق الثاني لا يكرهون لكن شئنا لا يوجب ان جاحده لا يكره بالواقع واليسير
 في الميزان وعلى ذلك لا يكره اخر الاختلاف في الحكم وجه قول الفريق الاول ان التبعين لما اجبوا على قبوله واصل به ثبت صدق
 لانه لا يتوجه لهم اتفاق القول لا بجماع جميع عليه وليس ذلك الا تعين جاحده لصدق في الزيادة ولقد استدلنا العلم الثاني بتسليمه لاسا
 لاصح حيا لانه لا يكره جاحده لان انكاره ومجوده لا يرد على تزييل الزيادة من اصول العلم من اصول علمه على عدمه لا يتصوره قواعد الكذب
 على الكذب بل هو غير واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يوجب التخليط العلماء في التبريل انما هم اهل العلم بل في كونه من اصول علمه

[illegible]

والیہ انکار منہ بقولہ لایا لکم فی الایمان ما یقررون فی الایمان علیکم فی الکفر لیس فی التبعین فی معرفة
شما و ۳ فی الضمن و کما لا یقبل شما و ۴ الی الہ لولہ و لیس فی زیادہ تمکن غلبہ الکذب فی شما و ۵ دیو الشقیقہ و المیل الیہ
طبعاً و ذکر بعض الایمانیین ان الاحقاد فی ہدایۃ الکافر فی الاجتماع المتعذر علی سلبہ من البیۃ ہذا المتعصب فی الدین تحت
وان کان عدلاً فی دین نفسه ثم کل واحد منہما علی تسمین ظاہر و باطن و نحن بالظاہر ما فیہ نوع قصور و الذی علی الباطن بالظاہر
ما و کمال فالظاہر ہی القاصر اقل من کمالہ فی الاقنان فی حال الصبا و الکمال منہ بالبع و اسوہ و مات الکمال للظاہر ال
و ہذا یحصل بالظاہر من غیر ذہن و بالظاہر من الغبط حفظ المتقن بھنہ و ستاہ لہ و الباطن الکمال منہ ان لیس فی ما ذکرنا بظہر
حفظہ فتمتہ و شریعہ و الظاہر من الحدیث ثابت فی الاسلام و یقتل فاما کمال المراد علی الاستقامۃ و ہذا مراد الیہ و الیہ
الکمال منہما محرف بالاعتقار و الاستدلال بان کان المراد منہما من مضمونات و ینہ بان لم یرکب کبیرہ و لم یصر علی منیۃ
غیرہ فی الظہر و اثر دینہ و حفظہ فی الاعجاز منہما علی ظہر اثرہما فی الامر من الکذب فی الدین و بالظاہر من الاسلام فی ان
بالظاہر بین المسلمین و فتنہ علی طریقہ و ثبوت احکام الاسلام بہت بالظاہر و الباطن منہ ما ثبت بالبیان بان یصل منہ
کما ہو علی سبیل الاجمال و ان لم یقتضی تفصیلہ فان یصل فی جمیع تصدیقہ من الرسالۃ و امور الاخرۃ و فیہ و اذا
عبرت ہذا فی علم ان شرطہ فی باب الروایۃ من اصل و الباطن الکمال شما و دون القاصر منہما فی حکم العدم فاکتبر
روایۃ بعضی قصور علیہ و لا یبلغ المقدرہ و ہذا فیہ اعتکاف کلامہ و افعالہ و کانت بین افعال المجاہدین و افعال القطار
لانہ ملحق بالصعب فی جمیع الاحکام و لا روایۃ القاص لہا و اصل الحدیث و لا المستور سفہا و ہذا فیہ لم یعرف فتنہ و
حدیثہ لقصور حدیثہ و کما الظاہر من الضبط فشرط لصحة اصل الروایۃ حتی لم یقبل روایۃ من کثرت غفلتہ فتنہ بان کما
سہوہ و نسیانہ علیہ من غفلہ و سمانہ اسی سالبہ و محاذفہ و ان وافق القاص لہا و اصل الحدیث و لا المستور سفہا و ہذا فیہ لم یعرف فتنہ و
الایمان بشار حدیث و المسالہ عدم المبالاۃ بالسو و اخطاء و المسالہ فی لیس لایا فتنہ فی الامور بالجرم و المجازفۃ بالحکم
من فیسیر غیرہ و یتقن فارسی معرب و الکافی منہ شرط القبول علی الاطلاق حتی قهرت روایۃ من لم یعرف بالقتل فلا یمازیر
روایۃ روایۃ التبعین فی تخرج الثانی علی الاول فی الروایۃ کمال الغبط فی الثانی و دون الاول و یتقدم روایۃ الغبط علی
القصاص لایقدم روایۃ غیر الغبط و اما الاسلام فلا یکتفی بظاہرہ فی صحة الروایۃ بل یشرط فیہ الکمال و ہذا البیان اجمالاً
کما فی سائر الشرط الا ان یکرر الامارات فی احکام الصلوۃ بالجماعۃ و اتیاء الزکوۃ و کل ذی جماعۃ فیتبع فیہ شرط البیان
لکمال و یدون ذلک بنبذ البیان منہ فی حکم الکمال لایانہ و اما اصل البیان لثبوت کمال الایمان انما یشرط فیہ حتی
من لم یوجد منہ الدلائل الظاہرہ علی الاسلام فاما من حق من وعدت فیہ فایہ مقام البیان فلندا لا یقبل غیر الکافر
لغوات اصل الایمان و لا غیر من لایعرف اسلامہ بالبیان او الامارات الظاہرہ لانہ اسوہا من المستور و ان حکمنا فی حدہ بظاہر
الاسلام بالیاد و بین المسلمین قولہ لایا فی الحدیث الاول علی ما ینہی و روسہ الحسن من الی خیفۃ رخصۃ الحدیثۃ من مثل العمل
فما ینہی عن تجاۃ الماء و ذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل القاص فیہ و ہذا یصلح متصل بقولہ لایکون خبرہ حجتہ و اما بالحدیث
الاول قرن الصحابہ رضی اللہ عنہم من فیہما منہما من اقرین فی غیر المسطور فی باب الحدیث لیس المسیح و انفاق

التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما قوله وسقط عليها لان التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما
 والاذن من غير اقامة التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما قوله وسقط عليها لان التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما
 للملكية التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما قوله وسقط عليها لان التيمم من غير اقامة الا بعد اتمام الطهارة بهما
 جهة الصدق في غير فصل ان يكون لمن يؤول ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتج به بحاشية الزام من جهة
 العباد والمحقق التي تجر من فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولقطة الشهادة والامانة بالولاية
 لانه لما كان من قبيل الامارات لم يكن بمن المية الولاية للزوم لغيره للالزام ومن زيادة تأكيد ان شرط لفظ الشهادة
 والعدد وضمان التمسك بمسألة الحق في المصنوعة والامانة في الزام من وجه دول وجه كقول الوكيل ومجر الاذنه ونحوها
 فان في شرطه احد شرط في الشهادة العادلة والعدد عند الذي يفتقر من بعد اعتبار ما يلحق بالالزام من وجه والامانة
 فيه الالزام بوجه كالكالات والمختار بانه والاذن في التمارات فيقبل فيه غير كل من غير ما كان اذ غير عدل حيا كان او
 بالانسان قلنا سيما كان اذ كانا الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرط للمذكرة سوى التي فان
 الانسان قلنا سيما العدل بحر المالك المسلم في كل زمان ومكان فيثبت الى وكيله اذ علامه فلو شرط في هذا القسم اذ كان
 من شرطه انما تطلعت للعدل وفيه مرجع عقلي لفظ اشترطها للضرورة لان لما اشترطه التفتت وقوله ولا دليل مع اساس
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهما واحدا من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يبل به بدون تكريم
 الراي لان الضرورة فيه ليست شأنا فيما نحن فيه اذ يمس بالاصل بتلك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فانما
 الضرورة لازمة فوجب عدم الحكم فيه فاما هنا فلا اصل يعمل به فيلحق بغيره اذ هو وجوب قبول خبره مطلقا فوجب العدل انما
 ان الخبر هنا ملوم لان العهد والوكيل يصلح لهما الاقدام على التعرض من غير ان يلزمها ذلك واعتبار به لشرطه في
 الخبر ليجر حاشية الصدق في خبره فيصالح خبره للالزام وذلك اعتبارا بما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
 الدين ولا وجه اني اشترطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما احتج القاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة
 الماء اذ انما يدرك الراي لان ذلك امر فاس لا يستقيم تعلقه من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة ولو تعلق الخبر
 الطهارة والاشارة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ايلزم فيه الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
 الماء في الاصل ظاهر فعمل العدل في المصير فاية في امور الدين اصلا لان في العدل لشرطه ووجه
 حاشية قلنا سيما اليه بالتحريم جواب ما يقال فما شرطت هذه لشرطه في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم من التمسك
 غير القاسق في الاخبار نجاسة الماء وطهارة وحل الطعام وحرمة وان تايده اي تحقير كبر الراي لان ذلك من المبادئ
 كما لا يقبل خبر الكافر والنجس والمعتوه في ذلك فقال انما احتج خبره في ذلك لان ذلك اسي الوقوف على طهارة الماء و
 نجاسة وحل الطعام وحرمة خاص اي بالنسبة الى الرواية المحدثة في نفسه ليس بما يقف عليه جميع الناس حتى امكن التمسك
 من جهة العدل بل بما يقف عليه الساق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغالب والاصل في الغالب في الفاسق
 فوجب قبول خبره للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبي الوحيين فقال وكذا اي كون الحكم

من صفته النسخ انما الشهادته لا يثبت له في نفسه والتمسك بالثبوت له من جهة الكذب من جهة حيث يكرهه بخبره
من الاحتياط والاعتماد بالعلم غيره فلا يكون خبره لما في الخبر ابتداء بخلاف الكافر والعيسى فان الكافر ليس باهل
الشهادة على نفسه واليه ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها خبرها بما يلزم غيره كما يكون خبره لما في الخبر ابتداء
من غيره لا يلزمه فلا يقبل خبره الاشارة الى انما يقال لما تمتعت العذرة بهما يشبه ان يقبل خبر الفاسق من غيره
تكميل الفاسق كما قبل في المسائل التي تتكلم من معنى الامزام فقال الا ان اى لكن هذه العذرة في نفسه لا يلزمه لانه لما قبل
معتاد الصدق والكذب في غيره من تركه والمرجوع الى المأمول وهو ان المادى في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطماع
وهو ما قبل في غيره اذا كان كذلك لم يقبل الحسن وما بل رتبة فتمت من وجه لم يقبل خبره بدون حكمه الا انى اليه
المسائل التي تتكلم من معنى الامزام لان العذرة في نفسه لا يلزمه لما بينا وبخلاف الاما واث حيث لا يقبل فيها غير الفاسق
اصلا سواء وقع في قلبه لسان صديقه او لم يقع فاداه عذرة في المعصية في قبول روايته لان في المدول الذين تلقوا
ثقل الامانة كثره يكون الوتون على من روى خبره بالسمع بالسمع ثم فلا حاجة الى الاستدلال على خبره الفاسق قوله والاصحاب
الموسى قالوا لم يثبت الخبر لا يقبل روايته من اصل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموسى سبب
دعاه الى التقوى فلا يرضى على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الهوى سبب انفس اليها فتستلهم من
الشهوات من غير راحة الشرع والاحتياط في الشهادة والتمسك بالثبوت له من جهة الكذب من جهة حيث يكرهه بخبره
كثارة البصيرة والارادة في نفسه الكافر المتناول ومنه من لا يوجب الكفاية في نفسه الفاسق المتناول واختلف في القسم
الافعى فزعمت جماعة من الاسويين الى قبول شهادته وروايت لانه اول ما يخرج من اهل العقوبة وكان تحسب ما يستلهم
للمؤمن غير ما لم يعرف يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الوالد العدل والاسلم وذو نسب الكثر يجر الى هو لان الكافر
ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه شادلا معتقدا من المحصية غير عالم بكفره ولا يجهل به الا لما كان كل كافر شادلا
او اليهود لا يعلمون بكفرهم وقدرهم من الكذب كتر من النصارى فلا يثبت اليه لانه ذكره الفراءى واختلف في اقسام الشهادته
المضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايتها جميعا لان انهم في اصل ان من قبل
والعقوبة في الاحتياط او بل لانه اقوى فاني في الباب انه جابل ببقته لكن بطل نسيخ اخره فتم الى نسخ فكان ان
بالبحر علم يكن مذكرا بحد نفسه وبرقائه واسباب الخرج الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لثبوت الكذب وانفس من حيث
الاحتياط ولا يزل عليه لانه اذ وقع فيه لعلوه في الاحتراز من المنه ورث قال يكفر من اترك اى الذنب وان خرج
منه لايمان فثبت الاحتياط ويكفر على القوم من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا المنوع نظيره تناول
سخر وكما التسمية عند ادب المشتك على اعتماد الالباب فلا يصير مردود الشهادة الا لخطا في من ارد ففرض فان
شهادته لم تقبل لا انهم يتدينون بتصديق المعية اذا اختلف عند جملة من وليقولون المسلم لا يخلط كاذبا فافترقا وجم
فما يمكن تسمية الكذب في شهادته فاما روايته في القسم فتمت لانه على الاطلاق عند بعض من قبل شهادته لما ذكرنا من
اتساع تسمية الكذب فان من احتراز من الكذب على غير الرسول كان اشد تحمزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان

عدالة ولم يكن داعيا للناس الى براء ولا تقبل اذا كان كذلك وهو محذور في نفسه فانه اهل الفقه وادب الحديث
لان دعوت الناس الى براء ومحابته في ذلك سبب دفع الى التمثل احيى المصنف والكذب فيورث ذلك جهل في
رواية لمكانة شهادة الولد لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليرموه الصدوق المبتنع ان كان يمكن كيف لا يقبل خبره وان كان
يمكن لا يفر فان كان ممن يثق به وضع الحديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوهم الكذب كما لم يثبت
فانه يثق به وان جاز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يثق به الوضع وكان عدلا لا يقبل خبره لم يثبت
صدقه على كونه قوله واذا ثبت ان خبره اياه جهة قلنا ان كان الراوي بالغة والقدرة في الاجتهاد والاحتياط بالاشتراك
والعبادة القليلة ودين ثابت ومائة من جبل والي موسى الا شري وما كتبه في البهائم ومنهم من يوجب من الاجتهاد
بالفقه والخط كان مرفوعا في تركه القياس وان كان الراوي معوقا بالعدالة والخط والغبط دون الفقه
الى بريرة والس بن مالك في الصدوق فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة والشد
باب الراوي يما بين الشيخ وما لا يدرى ان يقبل من الواحد وكونه في غيره ما شريحي بيان شرطه فانه على القياس فقال
ان كان الراوي سريفا بالغة كالماتر المذكورين كان حديثه في تركه القياس من الاجتهاد وكذا من الكرم والصدق
القياس يثبت على الحديث لكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غافلا او كاذبا ويحذر ان لا يكون
من النبي عليه السلام والقياس انما تكلمت فيه الاجتهاد واحدة وبسبب الخطا وما في شبهة واحدة او في عايد شبهات كثيرة
واجب الاجتهاد بالعبادة رتبة الصدوق فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سواهم الواحد وبان غيب الواحد
يقين باصله لانه قول رسول الله عليه السلام في الشهادة في طريقه هو القتل والراي يقتل ماله في كل وصفه في حقها
المنع من كل من يكون هو الموثوق في حكمه ومثله ان لا يكون وكان الاحتمال للثابت في الاصل فوس من الاحتمال الثابت
في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف اثما وهو العبر اوله والعبادة اما جميع صيد فان من لم يتر
من يقول في عبد عبد بن زيد ريدل وبيع عبد وضعا كالنساء للمرأة وضم عنها انتقاء عبد الدين مسود وعبد الله
بن عباس وعبد الدين عمر وعبد الله بن عبد الله بن عبد الله بن عبد الله بن مسود في الصدوق والكان الراوي
معوقا بالعدالة والغبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه القياس لم يترك الاجتهاد بالضرورة
وانه ادب الاري من كل وجهه اذا كان موافقا للقياس ومخالف للقياس لم يترك الحديث وقوله لا يثبت ادب الاري
الغنية للضرورة ليحذر ان كان مخالفا للقياس من كل وجهه ترك بالقياس لان ضبط الحديث رسول الله عليه السلام لا يثبت عليه
قد اوسه جوامع الكلام والوقوف على كل معنى غنمه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمتن مستقيما فيهم على ما سار
في كثر من الاخبار لم يثبت عليه السلام كذا او من كذا فاحتمل ان الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام مبالغة
لا يثبت المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقدر غنمه عن ذلك اذ انتقل بالمتن الا انهم في بعض المعاني في بعض المعاني
الكتب فليكن دامة في هذا القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الركن الثاني هو اصل القياس فكذلك شبهة في
اجتناب الخبر بعد ان تكلمت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان في القياس شبهة واحدة فيثابت في بعض المعاني في بعض المعاني

علم ناسب الى اى خبر الراوى بموصوف بالقبض والعدالة وفى علم المرفوف وفى مقابلة المستر اى بغير المبرور الذى لم يقبل بدو لا قبل لان ذلك جوبى العمل بوزن المايه جبه قوله وبسقط العمل بالحدوث اذ اظهر مخالفته قوله او محسلا من الراى بعد الرواية اذ افنى الراوى بمخالف مراده او عمل بخلافه فذلك لا يلزم ان يكون قبل روايته احدث وقبل بلوه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولم يثبت تاريخه وللمخالف واحد من ان يكون خلافاً بيقين اى لا يتكهن ان يكون مراد من الخبر ولا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان من جهة ودان ترك ذلك الخلاف بالحدوث ورجح اليه العمل عليه اسماً للظن به وكذلك ان لم يثبت التاريخ لان الحديث حجة بيقين من المصطلح وقيل الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويكفى على ذلك ان قبل الرواية ولان العمل على حسن التوجيه واجب للماتيين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين امكن ان لا يظن ما فعله فعمله بوجه ودون عموم او كان مشكوكاً او بمعنى المشترك فعله بعد رجوعه الى ظاهر الحديث واثمنا له المعاني لثقة لاثمنا به واوله وحله بخلاف الظاهر وما عليه لا يمكن حجة على غير ذلك لا يكون اجتهاده بوجه من غير وجه فوجب عليه التامل والتعقّب فان الفسخ له وجه وجب اعتباره وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً فى الحديث لان خلافاً ان كان تمايلان فالتمس التوقف على ان لا يثبت او يثبت بما ثبت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المشهور او لم يثبت سابقاً ١٢ الاستمرار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المسببات والتمنا وان بالحدوث والتمنا ونسباً لثمة سقطت بذلك اذ لا يثبت طرأه لم يكن عدلاً فان فاسقاً او فاسقاً ان كان معطلاً وكان لك مانع من قبول الرواية ولا يقال انما عمل فاسقاً بالتمنا لو لم يثبت انه اكل فلا يقدر ذلك في قبوله لى روى قبله كما لو كان او من بعد الرواية لا قبل قبوله حديثه من التينا وقد ثبت فاسقاً لا يثبت الرواية من الاستدلال على ان كان مراده فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يثبت عليه الاستدلال بالاستدلال بالاعتراض من مخلو روية فاذا لم يثبت نظر انهم لم تكن ثمانية بخلاف الموت والمجنون لان النبوة وانما كانت اثنتين بيقين فلا يظهر بالموت والمجنون عدمه او اثنا لماروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان عليه السلام قال النبيل الامام من ولون الكلب بعبادته من فتواه انه يظهر بالنسل لاثمنا فيسقط العمل بما روى وذكره عنه انه عرفاً انتسابه بميراثه ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا امرأة نكحت نفسها بغير اذن ولها نكاحها باطل باطل ثم صح انها زوجت نفسها فثبت انها عبد الرحمن بن المطلب بن الزبير بن العوام كان عبد الرحمن بن العباس فلما امكنه زوجت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبادة غير الميراث ووجه من النساء فلان نية بعبادتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فبقين به نسبه قوله او من غير من ائمة الصحابة وذكره طبري ولا يخلل كتمانهم وعليهم ويكفى على الانتساح اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذ اظهر مخالفته الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة فيد بقبوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة التابعين وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التخصيص فان لم يكن طعنا اسماً لا قبل كما لا قبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بالجمعة فيه كان الطعن بالآثار والمفسر بالنيمة لمن يعتقد اباحتها وبكسر الدعاب وكثرة المزاج ونحو ذلك ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن مرفوف بالتعصية ومقيم جلال الظاهر ان التعصب على عليه قبال الطعن بالوجوب المخرج بالانفاق من
 هو معروف بالعدالة والافتقار الى قبول وقيد بقوله والمحدث ظاهر ان من الله الحديث من غير الراوي من
 ائمة الصحابة رضى الله عنهم لا يفرج في الحديث اذا كان من يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان اسنبيه
 عليه السلام رضى الله عنه في ان يترك طواف الصدقة مع من ابن عمر رضى الله عنه انها تقيم حتى تخلص من يكون
 غلاته بل هو الحديث المرض لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لما افته بعض الصحابة اذا كان كل خلافه
 على وجه من وقد امكن ان يقال فانه على وجه من خلافه لانه على وجه من خلافه لانه على وجه من خلافه
 ان يعمل به فاذا لم يتصل مثل ذلك الحديث استواء عليه فانه لا يقطر العمل به فيخرج من ان يكون محبة لانه لما انقطع قومه ان
 لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح من رسول الله عليه السلام سواء رواه او غيره كان اسن الوجه ان يحصل
 على ادعوت انتفاضة فكر العمل به وذلك مثل ما روى عبد بن الصامت رضى الله عنه عن النبي عليه السلام الكبير الكبير عليه السلام
 وتفرع به طبعه والشيخ بالشيخ عليه السلام ووجه بالجملة اى حارنا الكبير الكبير ودارنا الشيخ بالشيخ كذا انتم مع من خلفا على انتم
 انتم ابو الحارث بين الرجل والجلد بعد علمنا انه لم ينف الحديث المشتهر فيهم فخرنا به انتساق هذا الحكم وكذا لك مع من عمر
 رضى الله عنه فخرنا به لا انما يدرى بعد انما قلنا انما قلنا بالروى مراد قول الله رضى الله عنه كذا باللفظ فنته به علمنا
 انه لم ينف الحديث فاستدلنا به على انتساق حكم الجمع بين الجملد والتعريب وقوله دليل على الانتساق يتعلق بالمتبين
 اى كمال الحديث صيرورة منسوخا لما لفته الراوى قولنا وملا ولفنا لفته من ائمة الصحابة رضى الله عنهم والانتساق هنا
 مصدر انتساق النبي المنقول لا مصدر انتساق لانه تعدد وليس المراد به انتساق قوله وانتساق فيما اذا انكره الراوى منة قال بعضهم
 لا يقطر العمل به وهو الاشبه وقيل ان هذا قول لى يوسف رضى الله عنه فلا فخر رضى الله عنه وهو فرع اخلا فخرنا به من
 على انتساقه بغيره وهو لا يترك كما قال ابو يوسف القليل قال محمد بن حمر بن الطير لا يوجب جرحا فى الراوى كما لا يوجب به
 الشاهد ولا يفتق العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو مخرج متفق عليه من اشهر بالتصحيح والافتقار دون التعصب والعداوة
 من ائمة الحديث اى الحديث المرفى منه وهو طر وحين ان انكره انكارا جادا كذب ان قال ما روى لك هذا الحديث
 قولا وكذا بيت على ادكره انكارا متوقفا ان قال لا ذكر انى روى لك هذا الحديث او لا عرق او نحو ذلك على الوجه
 الادل ليقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع كذب لا فلا فلا بد من كذب واحد غير بين وهو موجب
 فليدفع في الحديث ولكن لا يفرج ذلك في عد التما للمتيقن بعد ذلك واحد وقوع الشك في رواة لما فلا يترك اليقين
 بالشك كبتين متكافئتين متعارضتين لم تقبل ولم تسقط عد التما فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
 المخرج كذا نرى ما نرى في الاصول وانما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخى رحمه الله
 وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه ان العمل بسقط به كما في الوجه الاول وهو انكاره لما فى الامام ابى ذر
 ومن ما بعد من المتأخرين وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لم يتكلم به ان حال كل واحد
 منها ممتنع فان حال المدعى سئل السوء والغلط وحال المتكلم كمال النسيان والغلطة اذا النسيان قد روى شيئا غير مخرج

[illegible]

ودون القلب لانه لا ينفك عن القلب في الدوام والسير فيمكن الحكمه سوز الروح في الطهارة لانه الطهارة لانه الضرورة في الدوام
سنة الملة لانه لا ينفك عن القلب في الدوام والسير فيمكن الحكمه سوز الروح في الطهارة لانه الطهارة لانه الضرورة في الدوام
وكان نصيب الحكم الشرعي اعتبارا بالمرأى وفي كل ما لا يجوز فثبت ان التعارض تحقق واذا كان كذلك لبق الاشتباه في الحكمه صاويلا
تقريره الاصول وهو اشياء ما كان على ما كان فلا يخفى ما كان فلا يطرأ ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرف ثابتة
بتيقن فلا يزول بالاشك فذلك يجب فهم التمييز اليه يحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقدر عرف الماء طاهر وهو
بتيقن فلو لم ان يتيقن كذا لم يزل ولا يطرأ بالاشك لانا نقول من ضروره تقرير الاصول لاول صفته الطهارة بيقين لانها
لوقبعت لزال الالحداث والنجاسة في اولها لا ينفك الطهارة في عرف الفقهاء والادلة احدثت والنجاسة ولو قلنا بزيوالها لا يمكن
بما تقرره الاصول بل يكون خلافا بعد الاصلين وانما في الاخر فوجب القول بزيوال الطهارة والنجاسة في وقوع الشك في الاشتباه
فيما لانها ثابتة بالكلية بدليل وجوب الحكم بيقين ومن اتيهم قوله واما في وقوع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
لحسب العمل كما حال بل يحل المجتهد بايها شاء لثبوت قبحه لان القياس محبة ليعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ لمكان العمل بما
وجبه حجة اطلاق عليه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالسائل لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنقص عند التام
وجوب الرجوع الى ما بعد ما من الدليل بل العمل بالمجتهد بايها شاء لثبوت قبحه لان العمل عليه باحد ما بشرط التحريم لانا لو
قلنا باننا قد اتفقنا على ذلك الى العمل بما دلل لا ينفك في غير ذلك من الحكم المجتهد ولا يمكن ذلك الا بدليل في العمل بالقياس
بدليل شرعي يرجع اليه في حكمه فثبت ان العمل بالمجتهد في العمل بالقياس محبة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ لمكان العمل بما
حده الله تعالى لاصحاته وحجة يقينية وكل واحد منهما محبة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ لمكان العمل بما
حده في حق العمل اولى من القول بشكنا قطعا والعمل بالمال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النقصين المتعارضين لان احدهما هو
النسبة منها لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهد وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل بما ليس بكلمة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين محبة ليعمل به وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تحريم كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما محبة في حق العمل به لكن كلاهما ليس محبة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد القياس عليه عمل بكلمة وجب لطلب المؤمن قوله يدرك به ما هو باطن لا ليس عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصنع شيئا والله القياس محبة في حق ذلك
فمن حيث انها جازان في حق العمل وجب ان يثبت ان اختيار من غير تحريم كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقط لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري ايها الصواب كما في النقصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا حكم فيه راءه فيعمل بشيئا والله ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره في الاسلام رحمه الله في
شرح القويم وبما اخذنا وعنده الشاخص رحمه الله ليعمل بايها شاء من غير تحريم ولذا اصدار في مسئلة واحدة قولان واول
والا روايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كاتاني وتبين مختلفين فاحداهما محبة ليعمل
فاسد ولكن لم تحرف الاخرة منهما كما يحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام برأيتين مختلفتين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما ذكرنا من ان لم يرد الا في الامور والافعال في نظر القلوب غير متعين فيه وفي اصطلاح الفرائض بالكلية اسلم من ذلك فثبت فيه
 من الاصل الصريح وعلقت وهو يفسر اي ثبتت ونظر وقول من يرد على فرائض النظر انا فرائض سنائي ما علم والبرص قبل من غير صريح عن المحرم
 وبما سكت عن الشك والشكوت وهو قوله بوجاهة المراجعة ولو اكل الكمال لم تخلف فرائضه قوله علم العارض انما يتبع من الجنتين ابي
 هو وصحة منها ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد كسائر احوال في القوة للاختلاف بين الجنتين سطح سبل المراجعة
 لكن العارضة لان ركن الشيء باليقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان العارضة لا تحقق بدونه واما اتحاد الحمل والولادة
 وتساوي الاليتين فنشروا لا مكان الحمل بدون الاولين وعدم حصول القابلية على سبيل المراجعة بدون الثاني وقوله في العارضة
 ميان شرط قوله واختلف متاخرهم المذهب في ان خبر النفي بل يعارض خبر الاثبات واختلف على اصحابنا المتقدمين بحكم
 في ذلك فقد روي ان بريرة اصبغت وزوجها عبد روي انها اصبغت وزوجها مع اتفاقهم ان كان عبدنا صاحبنا معروفا
 اخذوا بالمشتبك وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج سميرة وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واختلفوا في ذلك
 ان لم يكن في كل الاصل فحمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الصحيح والمشكوك ان الجميع اولى وهو المشتبك والاصل
 في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف باليد او كان مما يشبهه حال كمن عرف ان الراوي العمل وليا المعرفة كان مثل اثبات
 والا فلا فاقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر السحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث سميرة مما يعرف باليد فاقى
 المحرم فثبت العارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يبعد في الاصل
 والاتقان الدليل المشتبك هو الذي ثبت امره عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض وينفي الامر الاول فاذا عارض
 لثبات احد ما ثبتت والا لثبات تخرج المشتبك عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي بحديثه
 لان المشتبك يخرج من حقيقة والثاني اعتماد الظاهر فيكون قول المشتبك ما يحال لاشتغاله على زيادة علم كافي الجرح والاعتدال
 اذا عارضه تخرج قول الجاهل على قول العدل لانه يخرج من حقيقة والعدل ليعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وكذا
 عبد الجبار من المتأخرين انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المشتبك من العقد والعتيق والاسلام والحد
 موجود في الثاني فيتعارضان والطلب الترجع من وجه آخر واختلف على اصحابنا المتقدمين يعني باحقيقة رضي الله عنه وروايات
 ومحمد في ذلك اي في العارض النفي والاثبات ففي بعض الصور يعلو في المشتبك وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتامة وبسبب
 ما اذا اصبحت الائمة النكوة وزوجها حريث لما خالف في الكل كما اذا كان زوجا حريثا فاعلوا في الشافعي رحمه الله اخذوا بالمشتبك
 فان حوذة بن الزبير رضي الله عنه روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اصبغت وزوجها عبد روي الرسول عليه السلام
 وهو ثاني لانه سبق على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان اليهودية كانت ثابتة قبل النكاح وروي عن ابراهيم بن الحارث
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين اصبغت وهو مشتبك لانه ثبت امره عارضا وهو الحرة فافضوا بالمشتبك في
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان ينيح بن الاصم يروي عن النبي عليه السلام تزوج سميرة بنت الحارث وهو
 حلال اي خارج عن احرامه وهو مشتبك لانه بدل على امره عارض على الاحرام وروي ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
 وهو محرم وهو ثاني لانه سبق على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فافضوا في قوله واختلفت الروايات

مما حال ابو الحسن الكوفي رحمه الله انما اخذوا منه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصل مكان هذا من عملنا بالثبت لا
 بالنفي في فقال انقضى الروايات اذ لم يكن في العمل الاصل وانما اختلفت في العمل لمقتضى على الاحرام مكان العمل عارضاً والاحرام
 اصلاً والمراد من اتفاق الروايات اتفاق ما فيها من قدر وهي الحلي علية السلام بعثت ابا رافع مولاها ورجلا من الانصار فقرأوا به
 ميرز بنيت بالحادث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستفري وقالوا في كذا من
 الجرح والتعديل بان اخبر مكي ان هذا الشاهد عدل اخبر انه قد خرج ان الجمع اولى ومثبت لانه ثبت امره عارضاً ونجراً لعدل
 ثاني لانه يثبت على الاحرام الاولي اذ العدلية لا يثبت على الاحرام الاصل فعلاً بالثبت واذا اختلف علم لم يكن بمن اجل جاب لنهنا نحن ومن
 ان النفي لا يخلو من ثبوت اوجه اما ان يكون من جنس باليعرف بدليل بان يكون مبدئياً على دليل او من جنس باليعرف بدليل بان
 لا يكون مبدئياً على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او ما يشبهه حاله اى كذا ان مبدئياً على دليل ويكره ان يكون مبدئياً على الاستصحاب
 فان كان من جنس باليعرف بدليل كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصوره والنفي والاثبات فاذ كان النفي مبدئياً على دليل
 ومنه طريق العلم به صار مثل الاثبات فينتج التعارض بينهما في القوة والكان مما لا يعرف بدليل باليعرف بالاثبات لان
 ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان ما يشبهه حاله وجب التخصيص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
 لم يقبل خبره لانه اعتق ليس بمؤكد وهو مستصحب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعززة كان مثل المثلث فينتج التعارض
 فالتفت في حديثه بوجه مما لا يعرف الا باظهار الحال اى بمعنى استصحاب الحال لاسطة دليل لوجب العلم فان من روى ان
 زو جملان عبد ابن خنجره على انه عرف اليهودية ثمانية فيه ولم يعلم بالدليل المثلث لثبوت خبره لعارض الاثبات الذي هو مبدئياً
 على الدليل ولا يقال خبر اليهودية راجع على خبره كحكمة لان راديو حدة بن الزبير والاسم من محمد بن ابي بكر من مائة
 رضي الله عنهما وحي كانت خالصة حدة حدة قاسم فكان سماحاً مشافهة وروى الحوية الماسود عن عائشة رضي الله عنها
 وسماحة هسان وروى السحاب فكان الاول اولى لزيادة يقين في السمع عند عدم الجواب لانا نقول ان اتقن فيها قلنا
 اكثر لاثباته على الدليل ولان فيها قلنا علماً بالروايتين لانه يمكن ان يحيل حرائق حال وعبداني حال واليحية يكون بعد
 الرق ولا يكون الرق بعد الحوية والها رتبة فيجعل الرق سابقاً والحوية لاحقة جميعاً مبنياً من ان الروايات لو انقضت على ان
 كان بعداً لم ينف ثبوت الخيرة اذ كان زوج المتقدمة سر لانه ما قال اني خير منها لان زوجاً كان حبلاً ولو قال ذلك لاني
 الخيرة اليها عند الحوية لان عدم العدة لا يدل على عدم النكاح والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل ايضا لان الحال
 على التركة عدم وتوف المهر من الشاهد على ما يخرج عدالة والياء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمركب الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يخلو التركة بالجمع الذي مبنياً على الدليل وهو المعانة فكان الجمع على
 والنفي في حديثه بوجه مما لا يعرف بدليل لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهره من المجموع وهو محسوسه فصار مثل الاثبات
 في المعرفة فوقت المعارضة فوجب المنسحب الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواية فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
 لفقهاه وضبطه واكتفاه اولى من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يخلو في شيء مما ذكرنا فان توف اضبط على طهر يوم
 والخط وتولوا الا فلا اى ان لم يكن النفي من جنس باليعرف بدليل او كان ما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوى اى التمد

دليل البرية فلا يكون سبيل الاثبات فهو له وطارة الماء على الطعام والمشراب من بعض ما يعرف به دليله مثل النجاسة والحرارة
 من غير ان يجرى فيها وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا خبر خبر بطارة ماء او خبر نجاسته او خبر كل واحد من
 او خبر آب والآخر خبره في الاخبار بالطارة وكل منافاة بين على الامر بالاصط ولا خلاف بانها سنة وانما خبره في
 الاثبات لغيره فانما في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف به دليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء
 ظاهر ولم يصب ذلك الماء اصابه كان حارفا لطارة به دليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النقي بنا على ظاهر الحال فان
 ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء والطهارة الفصل خبره لانه اخبار لارض دليل فليارض
 الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة نقي التارض بين الخبرين اى خبر الطهارة وكل فغير النجاسة والحرارة فيها
 في الماء والطعام لان كل خبر مبنى على الدليل وعند ذلك اى عند ثبوت التارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة
 في الماء والطعام لان استحباب الحال وان لم يعلم دليلا لانه يصعب من جافترج الخبر الثاني في قوله الثاني
 من يجمع لفصل بعد الرواية لان القلب اليه اسيل وبالدعوة والحديث في العدد دون الاخر اولان يجمع الخبر في
 العدد ويستدل بمسائل المادان بها متروك باجماع السلف لا يبرج احد الخبرين على الاخرية في الرواية ولا بالزكوة
 والحرارة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب الكثير الى صحة الترجيح بكثرة
 الرواية وبه قال ابو عبد الله المحمدي عن اصحابنا واليه الحسن الكوفي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة واحد
 الخبرين لا بقوة الاخر معلوم ان كثر الرواية نفع قوته من احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن بعد
 من السهو واكثر الى اعادة القول من قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد الظن ولا يخفى ان الظنون الخمس كلها
 اكثر من ان يصدق على الظن من حيث يتبين الى القطع بوجه ان خبر اثنين في الشهادة يبرج على خبر الواحد حتى
 كان خبر الشئ حجة لطاينة اقتضاه له وان خبر الواحد كذا في الاخبار بالدعوة والحرارة اى رجحوا بها ايضا في
 العدد دون الاخر اذ هي قالوا خبر الخبرين راجح على خبر العبدين وخبر الرعيلين راجح على خبر المرائين فانما خبر كل
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر واحد واحد لان خبر الرعيلين الخبرين حجة ثمة دون خبر العبدين
 ودون خبر المرائين فيرجح الاول على الثاني لما في الشهادة بخلاف الاخر فان خبر كل واحد منها ليس بحجة فكان خبر
 حر واحد خبر عبيد واحد وخبر رعي واحد خبر عبيد واحد لان به اى ما ذكرنا من ضعف المذكورة والحرية
 تتم الترجيح في العدد واستدل بها من يجرى ما ذكرنا بمسائل المادان اذا خبر واحد بالطهارة الماء واثنان بنجاسته
 او على القلب يجب العمل خبر الاثنين ولو اخبر عبد ثلثة بطهارة الماء ورجل ثمانية او على القلب يفتق التارض
 ويعمل السامع بما كرهه وان اخبر واحد الامر من مملوكان ثقتان وبالأمر الاخر حران ثقتان اخذ لقول الخبرين
 على ما ذكرنا في النسيب واذ ثبت ما ذكرنا في السامع المارثبت في الاخبار ايضا لان هذا اى ما ذكرنا لا
 من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان النسخات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
 الى يومنا هذا بخلاف الاحاد ولم يرد في شئ منها اشتغالهم بالترجيح بنجاسته عد الرواية ولا بالذكورة والحسنة

سنة ثلثة اربعه لاني العدد واحد وكان ذلك معي لا تشغلوا به كما تشغلوا بالترجم بزيادة الحفظ والافتحان وزيادته التقية واما ترجم
خبر الشئ في خبر الواحد فغير الحزن على خبر العبد في سسمة الماء فقلنا في ترجمته العمل به فيلهلج الى حق الشئ فقلنا فقلنا
احكام اشيع خبر الواحد خبر الشئ وخبر الواحد العبد والجهل والمراحم في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد لوجب علم حال الشئ
لا يخفى ان هذا الفسخ من الترجيم قول محمد رحمه الله خاصة واني في ذلك ابو عبيدة رضي الله عنه والبربر بسف ربه الله فقلنا
لان كرهوا العدد والاكرون ولعل الحق قال لم يخرج الخبر من الاحاد والى القوا تراو الشدة لوجه انه لا يخرج في الشياء احدى
افتقار اثنين كثيرة العدد وحق كان الشئ والار ليد سواء لا استواءها في عدم ايجاب العلم ويكون كل واحد حجة وكذا لك الواحد
والمفني والمخرج من باب الاضمار

[illegible]

حتى صار حيث لا يحل التفسير في السائل بان يقول الرجل لامرأة انت طالق ثم يقول حيث به الطلاق من انكاح اى
 ربي قيدا لك لان الطلاق وان كان في الاصل نوع التدين طلقا صار عقدا بالكل شرعا وادعاهما صار الطلاق في ذلك التدين حقيقة
 شرعية وعرفته وانحل ربح كل قيد اجبارا من الوضوء ولذا لو نوى صدق وادعاه لا قضاء وكان ذلك بمنزلة الجواز لثمة الحقيقة
 معقولة حيث به الطلاق من النكاح قسور بتفسير الكلام وقطع به احتمال الجواز ويصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالاتفاق لانه
 مقرر للحكم انما به الظاهر من مضمون لا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير هو بيان الجمل والمشارك اى ومثل بيان
 التفسير بيان التفسير اى يقع موصولا ومفصلا بيان التفسير هو بيان ما فيه نفا من المشترك والمشارك والمحل والحق في تفسير
 له اختصاص بالمشارك والجمل وكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشارك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
 النبي عليه السلام بقوله قل اني اتهموا الصلوة والوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كما سماهما جملتين فخر الصلوة بالحقول والفصل
 والزكوة بقوله عليه السلام يا قوم اربع حشور اموالكم وبالكاتب الذي امر بكتابتها لعمر بن قزف ومثل حقوق البيان لقول
 الرجل لامرأة انت بائنة اذ انت جارية فادعاهما بقوله حيث به الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البيوت او
 امرته مشتركة محتملة للمعاني ليكون بيانه تفسير او فعلا لا بام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام معق البيوتة والامرته
 ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة لمصلحة العمل الاخذ من يجوز التكليف بالمال واما تأخير الى وقت الحاجة الى
 الفصل فحاجة عند عاشره اتفاقا خلافا للجواب وابنه ابى باسم وعبد الجبار ومثما تعبيره وانما تأخير الى وقت الحاجة
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كما في صحيح المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد مسك من ابى جواز تأخير بان
 القصور من مخالطة الزوج يجب العمل بالتكليف به وذلك في نفسه وانهم لا يحيل به من البيان فلو جوز تأخير
 البيان اوى الى التكليف بالنسبة الواسع ولا يقال كما ان العمل مقصودا فالحكم والاحتقار مقصودان ايضا والاجمال لا يثبت
 لا يمنع من وجوب الاحتقار وانهم قالوا العمل هو المقصود والاحتقار تابع وتاخير البيان يحل بالمعقور للاسطة
 فله يجوز واتج من جواز تأخير بان الاحتقار بالحل قبل البيان صحيح فانه يفيد الاتيلا باحققا واحقية فيها هو المراد به في
 احكام مع انتظار البيان للعمل به والاتيلا باحققا واحقية فيها من الانتفاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
 الا يرى ان الانتفاء لا يشبه الذي اليسان بيانه مع اعتبار احتقار واحقية فالانتفاء بالحل الذي يتطربا به كان او
 بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الواسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس ثابت بل هو متاخر الى البيان قوله
 واما بيان التفسير نحو التعليق والاشتفاء فاما تعليق الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاشتفاء بيان تفسير وان كان يتبدل
 موافقا للاسم فخر الاسلام نظرا الى ان الشيخين انتماء مدة الحكم في زمان يجعل من اتسام البيان وجعل الامام حسن اللقب
 رحمه الله لاشتفاء بيان تفسير والتعليق بيان يتبدل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اتسام بيان
 فقال لا يتغير غير البيان لان البيان انما هو حكم المحمودة عند وجودها ابتداء والنسخ ربح بعد الثبوت فلم يكن بياننا فظهر
 ان النسخ وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم كنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فو ربح الحكم الثابت والبيان بياننا
 الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اتسامه باحكاما كونه بياننا انتهاء مدة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الى الكذب في الشك في كماله من الاول بان الخطاب اذا كان لفظا ثانيا بعد ثبوت الحكم الا ان كان لمعروف ولا يخفى
 ان يكون الخطاب مع ذلك غير الشك في بعض الزمان دون بعض كما في الالفاظ العامة ليجب الاشارة الى ذلك لم يتبين
 ورود النتائج المرفوعة والخطاب لذلك لو فرضنا فكل لم يلزم منه محارمة ان لفظ الثاني بعد ثبوت الحكم للمعروف لا الردام
 كقول القائل لا يلزم قلنا ابدأ ما يقبض فلان ابدأ بظان ان لم يقبض بظان يكون ذلك في شغل الشئ وتبين لم يحق التامع ان الردام
 به المبدأ لله لا الردام وحكمه الذي الثاني بان فسخ الخطاب المتبدي بالثبوت او التوقيت بوجوه الى التي تقضي والى لان معنى
 انه دائم وانقطع لقطع الردام فيكون دائما وغير دائم مصاحب لشيء منزه عن ذلك فلا يجوز القول بفسخه كما قيل الصوم دائم متعلق
 والميل عليه ان الثاني بغير الردام والاستمرار قطعا في البحر كما في تأييد اهل الجته والتامع ان من قال يجوز ان اجمعه والتامع
 والميل على قوله تعالى خالدين فيما ابدا على المبدأ في نسبة الى لزوم الفصل فكذا في الأحكام فلا فرق في دلالة اللفظ
 في الردام في صورتين وقوله التامع ان يكون الخطاب بغير بعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة في جميع لان ذلك
 انما يلزم اذا اتصل بالكلام في هذه لفظة او غير لفظة والتامع المردوس غير تامر في تمام اذا خلا الكلام من مثل هذه اللفظة
 كان واللامع انما يتحقق قطعا لان ذلك لا يلزم عليه في باب المبدأ ومروية فلا يجوز وليس هذا الجهر ان الشئ في اللفظ الثاني
 لا يتبين لان الشئ لا يرد في كذا في كذا في بعض المراتب متاخرة على كذا في شئ في حق الكل فتم القطع في حق البعض الناشئ في
 في البعض بغيره بالتوقيت الحكم في شئ خاص فتم القطع في شئ قوله وان شرط الحكم من عقد القبول عندنا دون الحكم من
 افضل فلا فائدة ولا خلاف في الجواب ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان الشئ غير قطعا بعضا متفق عليه مثل كون الشئ
 والمنفرد مكنين شرعتين فان الموت والعجز لا يمان التمسك بالشرع ولا يسمي ان لسخا ولذا ازالة الحكم المتعلق بالحكم الشرعي لا يسمي
 نسخا ومثل كون الشئ منصوصا عن المنفرد متاخر من فان الاستثناء والعقاية لا يسمي ان نسخا مثل الحكم من الالفاظ فائدة بشر
 بالامع وغيره وبعضها مختلف في مثل ان كون الشئ وللشئ من جسد واحد او شرط البديل المنفرد وكثرة اركونه انفس
 المنفرد او مثلا فانما شرط لصحة الشئ عند قوم على ما هو من الشرع والمتلف فيما يمكن من الفعل والمراد بان يعني بعدا لكل الامر
 الى المتلف وان يفسخ الفعل لما هو به من كذا القصد ومادة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جاهل المعتزلة هو
 سمي ط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل في كذا الجسد من الشئ الى منصوص فالقاصر الامم الى ربي وبعض اصحابنا الشئ كالصبي
 وبعض اصحابنا الجسد من كذا صورة لفظية على وجه واحد بان يرد الشئ بعد الحكم من الاتفاق قبل دخول وقت الوجوب
 كما اذا قيل في هذا ان جواز هذه ليست ثم قيل في اخذ التامع او قيل صوموا بعدا ثم قيل قبل انما ارجع الصوموا وانما في ان
 بعد جود دخول وقت قبل القصد وان يسد الواجب كما اذا قيل لسان الفج فلهذا قبلوا الى سائر قبيل احصاء لكل قبل له لا يجوز
 او شرع في الصوم في قوله صوموا قبل انفسا اليوم لا تعم كذا في الميزان وهو متأكد من شرط الحكم من الفعل بان العمل بالبين
 به المتصور من شريع الاحكام لان لا يتبادر تحقيق به الاثر من ان الامر والحق في ذلك لا يبرح على وجوب لفعل الفعل والامتناع عنه
 له منها على المصدر للامتناع من لفعل الشئ عند ولكان لفعل هو المتصور شرعا الحكم كان الشئ قبل ان يفسخ قبل ان يفسخ
 منه هو ديار الالتماع الحسن والتامع في شئ عند زمان فاجعل ان الشارع اذا امر بشئ في وقت من ذلك وفي ذلك

الوقت ولحق فيه في ذلك الوقت تكون الحسن والنجس من فروع الامور والنجس ما جازما عنها بشي وحق في وقت واحد بما كان القول
بجواز النسخ الذي يلو على اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب الابداء والعلل لانه انما ينشئ علمه بفعله او فلهذا من حال الامور به العلم
بكون صلوة لا يصح لم يرد الابداء على الله تعالى لا يجوز وعامة النكاح وتسكوا بهار وبيان النجس عليه السلام امر بخمس صلوة ليلة المخرج
ثم نسخها من اربعة النجس وكان ذلك نسخا قبل النجس من الفصل الا انه كان بعد حجة القلب عليه فدل وتوجه على الجواز فان قيل قبل هذا
حديث غير ثابت والمعتبر فيكون المراجع اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون لم يرد في حديث المصالح ذكر نسخ
خمس صلوة بخمس صلوات وذلك في زاده القصاص فيه كما زادوا فيه والدليل عليه انه لا بد فيه من النكس من الاعتقاد وكان لا
بخمس صلوة على ما ترجمه لانه لا نسخ قامة ولم يوجد النكس من الاعتقاد لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
ناقذة الامة بالقول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره والاصل في ذلك رواية واحدة والحديث كما روى اصل المراجع روى عن حميد صلوة
واحدة بخمس وذلك ما ذكره في صحيحه وغيره من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المراجع ولم يجر القول كونه من
روايات القصاص في قوله لم يوجد النكس من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل في هذه الامة وقد وجدته من كتاب
على ذلك فيجوز اصل النسخ فانما لا دليل لهم على جواز النسخ دل ذلك على جواز ذلك قبل وقت العمل فلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت العمل
او بعده وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالاعتقاد الوجوب والحرمة على الفعل والاعتقاد وقتة ويكون الاجلاد بهذا القدر وهذا الاجلاد
جميع ان الايمان راس الطاعات فيجوز ان ينسخ الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الذي يرى ان الله
منافيا له عبادة بشي مقصود من ذلك ان يترك عند الناس من طاعته وقلنا لا بد من ثمره من ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبول ان ينسخ من مباشرة الفعل ولا يحصل ذلك البلاء وان كان الامر من يجوز عليه البلاء فلا يلزم النسخ قبل النكس من الفعل بعد
حرمة القلب واعتقاد الحقية هو ما للبلاء في حق من لا يجوز عليه البلاء اوله والاصل ان حكم النسخ عند جميع اهل هذه الامم
لانه هو المقصود بالتكليف لاصول الاجلاد به ومقتضا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تامة وبيان عمل القلب وهو الاعتقاد
اخره لان الاجلاد كما يحصل بالفعل يحصل بالاعتقاد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هو ليس كالفعل بالجواز ولا فرع النسخ من بيان
الشرط في نسخ القياس انما نسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اسي بل الناس ومنهم من القياس
لا يصح نسخ القياس لظنون لا يكون نسخا لشئ هذا الجمهور عليه ان كان اوضعا ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشريعة
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتقصيص فما جاز اتقصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم اناس من اصحابه لا يجوز
بقيا من الشبهة في قياس نسخ من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا نسخا بحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت احكامه في هذا القياس
بان محال على الكتاب ولهنة اذا القياس كشير محال النسخ تسك الجمهور بالحق الصواب في حديثهم فانهم كانوا يفتن فيه برأينا وفيه
اراء بالكتاب والسنة وان كانت ائمة من الاما حجة قال عمر بن الخطاب في حديثه انهم كانوا يفتن فيه برأينا وفيه
سنة من رسول الله عليه السلام وقال عمر رضي الله عنه ولو كان الدين بالبراي لكان ما نحن اخص بالاسح اولى من ظاهره ولكن نؤيت
رسول الله عليه السلام بحس على ظاهره اخص دون باطنه وبيان القدر على القياس المفقون الذي نسخ به ان كان قطعيا لا يجوز

كونه لا اتحاد والاصل فيهم هو بغيره وانه لا يثبت له كونه وان كان قلنا فلا نسخ ايضا لان اصل المقول
 المتقدم انما ثبت في مقامه على ما عليه اجماعنا في اقله لو ترجح عليه قيس من اقله شرعا اقل به وجوب من كونه مقتضاها
 فثبت من قيس القياس ان حكم المقول المتقدم لم يكن ثابتا في الاقله لو ترجح عليه قيس من اقله شرعا اقل به وجوب من كونه مقتضاها
 بدليل العقل والاجماع وغيره اذ ثبت ان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف يشا ويان التخصيص بيان والنسخ ونسخ وابطال
 وبذلك لا يثبت فيه ايضا فان اصله انما هو في الاصل للمفهوم عليه في الكتاب وبسته فيظهر باقيه
 فيبقى الحكم الثابت بالتمسك به لو كان ذلك المستلزم مقتضاه بان كان مقتضاه عليه جواز النسخ به ايضا كالنسخ
 وبذلك لا يلزم ما لا يلزم من نسخ الا اذا كان قلنا فانه مماز ان يكون منسوخا لانه مبني على ما هو منسوخ منسوخا
 خلافا لما عليه من عدمه من المقتضى لان ما بعد القياس قلنا كانا ولا يثبت من دواعي شرط العمل بالقياس للمقنون وهو
 رحمة الله انما كان العقل والحق المتكفرون عليه والاصل في النسخ المتقدم واذنا في شرط العمل به فلا يمكن له فلا نسخ قوله
 وكذا الاجماع منه اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الامام ولا دخل للراي في معرفة شايه وقت كس والحق في النسخ
 من هذا بعد قساي اي والقياس الاجماع منه اكثرهم والاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب وبسته والاجماع عند بعض مشايخنا
 حجة ابن ابيان واليه سبب بمن المحققين كما روى ابن عثمان رضي الله عنه اجماع الامم من الثلث الى السدس باجور
 قال ابن عباس كيف نجمعها باجورين فقد قال بعد قساي فان كانا لافقة فلا بد من السدس والاجماع ليسا بافوة فقال جميعا
 قولك في كلامه قبل على جواز النسخ والاجماع وبان المكونة قلوبهم سقط نصيب من الصدقات والاجماع المنقصة فان ابي
 رضى الله عنه وانه اجماع جوده من حجج الله موجه للعلم بالكتاب وبسته فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لانه
 الحق من الخبر المشهور والنسخ بالاجماع المشهور بالمرثية با وطب الزيادة على الكتاب بالنسخ في نسخها لاجماع اولي ومجوز
 العدول لا يجوز النسخ به لانه عبارة من اجتماع الامام في شئ ولا مجال للراي في معرفة شايه وقت كس والحق في شئ من ذلك
 ثم اذ ان النسخ على حيوة الرسول لا تقا منسوخا على ان النسخ بعده من حال حيوة ما كان معتقدا لاجماع بدون
 منسوخه وكان الرجوع اليه موجبا لعدله وبعده البيان منه فالجواب للعلم بالبيان المسموع منه وانما يكون لاجماع
 موجبا للعلم بعده والنسخ بعده فثبت ان النسخ بدليل لاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الامنة رحمه الله لان الاجماع لا ينفرد
 اليه بخلاف الكتاب وبسته فلا يجوز ان يكون ناسخا لها ولو وجد الاجماع بخلافها لكان ذلك مناسبا على نص اخر ثبت من
 انه ناسخ للكتاب وبسته ولا يلزم ان يصير منسوخا بها ايضا لعدم نفور مدونه كتاب اوسته بعد وفات النبي عليه السلام
 وكذا لا يلزم ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع اثباته ان على مطلق الاول لم يجز ذلك لاجماع لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك لا بدليل مشيئة متجدد وقع لاجماع من
 كتابه لم يثبت والاصل ان لا يكون موجودا من غير علم من قبل ثم ظهر له ذلك باطل لا سيما له حديث كتاب اوسته بعد وفاته عليه السلام
 لعدم جوازها والدليل انك يدل على ان اجماع الاول على اكل لاسلامه اجماعا على الخطا وكذا لا يلزم ناسخا للقياس لان
 به لما رواه ائمتكم بقية عثمان رضي الله عنه فتعريف لانهما اتمل على النسخ بالاجماع اذ ثبت كون المفهوم حجة قطعا على كونه

من حيث المتعذر فان لم يكن له انوة فلا يكون الالة السدس بل ثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا ينطبق على
 الاخرين قطعاً لم تثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ان ثبت ان لفظ الاخرة لا ينطبق على
 الاله على صاحب اولوكم بقدره بل كان بالاجماع على ان النسخ هو النسخ من الالهام وكذا ان النسخ لا يوجب
 نصيب المكونة فلو سمح ان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء وجبه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب
 واسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز ذلك بل يكون درجته الى الطعن وانما نقول النسخ بيان
 مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت حديثنا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما جرى على لسان
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ الكفاية والحكم جميعاً حتى لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً وكذا الالهام لم يجر
 ما يصلح له ذلك الا الكتاب والسنة لا يفسد ولا يفسد على هذه الاربعه فمما نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت ثابتة
 مثل ما دل على وقوعه في القوة بخلافه ويجوز نسخ احدهما بالاخر في نسخ السنة بالكتاب ولغة الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
 جمهور الفقهاء والمحققين من علماء الشافعية والمعتزلة واليه ذهب المستقر من اصحابنا شافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة قولاً واحداً وهو قريباً كقولنا في الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظهر من طهيه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
 الاول بالحق كذا ذكره الصفا في من صحابنا شافعي في القواطع واليه مال كثير من ائمة جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلووا في عدم
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى يا من احسن ما ايد او من احسن ما ايد او من احسن ما ايد على ان الالة لا تنسخ الالة لان الله تعالى
 قال انات خير منها او من احسن ما ايد او من احسن ما ايد او من احسن ما ايد على ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 بنعيمه ينفذ ان ياتي به من احسن من الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 تعالى وهو محقق والسنة كلام الرسول هو فيهم فلا يجوز نسخه بها ولا تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 هو الله بل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب بالكتاب والسنة بقوله تعالى لا يكون الى ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 اني اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبدل وانما تنسخ ما اوتي الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 الامران جميعاً ولا يكون له ولاية التبدل كما لا يكون له ولاية التبدل لفظاً ومنه عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله النبيين لا تكلم
 بانزل عليهم حمل قول الرسول عليه السلام في قوله تعالى لا تكلموا به الا بالحق والحق هو الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى قال ان الله تعالى
 كل شيء له سنة فيكون الكتاب بياناً للحكم لا لخالها وذلك في ان يكون مؤيداً ان كان مواخفاً وبيننا للفظ فيها ان كان
 مخالفاً وما شاعنا في نسخ احدهما من الكتاب وهو شافعي والجمهور وبنايته في ان يقول بحد جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول
 عن تشييع الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قال واول ما لم يكن انما عزم انزل اليه عليه السلام بقدر
 على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب ليقول الطاعن قد كثر ربه فيما قال فكيف تصدق قوله تعالى اني انسخ احدهما بالاخر
 يكون من جهة اى طريقاً وسيله الى الطعن واذا كان كذلك كان جمل كل واحد منهم مبنياً ومؤيداً بالاخر اولى من حيله رافضياً
 وبطلان الصواب بما لا ياب الطعن لعلنا انه معون على وجه الطعن واجمع الجواب ان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
 الصلوة ميمناً كان بكنة ولما جاء الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة سنة عشر ثم نسخ ذلك بالتوجه

وهو اتسام أربعة نسخ السلاوة وكلها جميعا ونسخ الحكم دون السلاوة ومكة نسخ وصفت الحكم بنقار اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشور
 أنا الاول فنقل نسخ من القرآن في حياة الرسول كالأشياء وصف القلوب عنه على ما روي أن سورة الأحزاب كانت تقول
 سورة البقرة وقال الحسن أن النبي عليه السلام أتته امرأة فم نسيه فلم يكن أي لم يمين منه ثم لما رجع السدي تعالي من قبله ذلك
 وكان هذا النوع من النسخ ما نرى في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى عنكم في كل ما شاءوا من قبله ولم
 يتصور النسيان لا لئلا لا ذكره من الغائبة وقوله تعالى أو نسيها يدل على الجواز أيضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلاف المصلحة
 وبعض الروايات فحقت لانه لم يبق في الذكر والاعمال من ما لم يخط في الحديث فانه يتعالى من ان
 ينسخ نسيان أو غفلة فخرنا ان المراد الحفظ الدنيا فان الصليح مثل مناقصه كما فعله أهل الكتاب والنفقة والسياسة
 من اجل واحد منها فيكون الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاعتراض واذا لم يحفظ من قبله
 الحكم دون السلاوة ومكة ونسخ الحكم جميعا عند الجمهور من الفقهاء والمحققين واكثر فتجوز السلاوة من
 المتكلمين الجاهل في التمسك بدين المقصود من النص حكم المتعلق به اذا لا ابتداء يحصل له وليس وسيلة الى هذا المقصود فلا
 يتيقن النص بدون كل مقتضى اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الصلاة لليتق به سقوط الصلوة باليمين الحكم ثابت
 بالنقل بغيره فلا يتيقن بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتيقن بدون البيع بان الغنخ وتمسك المالك في التمسك بالمنقول فان
 الايدى واللسان للزنا وامساك اليد والى في البيوت والاعتداء بأحوال للثمن عند ادائها وتهديم المصلحة على نحو الرسول
 والتفريق بين الفدية والصوم وبسبب الكفار وثبات الواجب العشرة احكام فتمت نسخ السلاوة والآيات الموحية بها هل ذلك على
 جواز النسخ الحكم دون السلاوة وكذا القادة المشهور التي تمثت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فلهذا نص في كلامه في كتابها
 دخل قراءة ابن عباس فاطم هدية من ايام اخو دخل قراءة سعد بن ابى وقاص ولد له او اخت لام فكل واحد منهما السدس مثل
 رواية عمر بن الخطاب عنه الشيخ والشيعة اذا دنيا فارجو بها اليه كما لا من انما اقتضت تلاوته في حياته حياة الرسول عليه السلام
 بعد قسامة القلوب عن حفظها في حياته في القلوب هو لا وليت احكامها فخطم وتقام بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو في القلوب
 كان في وجوب العمل فضل ذلك على جواز نسخ السلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان الحكم على من
 ما يتعلق بالنسخ من الاحكام فجميعهم ثم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وفيها ما يقيم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب
 عليه من الوجوب والحرجة ونحوها وكل واحد منها مقصود منه انما يتعلق بالمعنى فلهذا جاز ما يتعلق باللفظ فلا في القرآن ما هو
 متشابه ولم يثبت به من الاحكام اذا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرجة القراءة على النافذ واجبت ونحوها
 واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية وان الآخر ما لا يتنسخ ما يتعلق بالمعنى ما زال في يتيقن ما يتعلق من جواز الصلوة
 والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا حكمه بالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا به واجازتها احداهما مع عدم الآخر فحين
 بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون لفظة فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنسخ
 فلا يتيقن بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فان نسخ السلاوة لا ينسخ بقاء الحكم قوله واحد رواية على النص نسخ

عننا قالوا لا للشعر من زيادة لان بالزيادة يسهل على المخرج كبحر البحر والسبب على الوجود فيلزم يجب ان لا يكون
 الوصف بالبحر حتى ان المتأخر اذا مر من بعد ما مضى فاعلم ان المتأخر من سكنة المخرج وكذا ان الزيادة في سقام حيث انتهى وهو
 القسم الرابع من الاقسام المذكورة في القسم الخامس لان الزيادة في النقص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب
 الصوم والركعة بعد وجوب الصلوات لا تكون سقاما لكم الزيادة عليه لان زيادة حكمه من غير زيادة في العمل وتفاوت في غير ذلك
 الزيادة اذا حدثت متأخر من الزيادة عليه تأخر يجوز القول بالنقص في ذلك القدر من الزيادة في الزيادة مثلاً لان الزيادة في رتبة
 وزيادة التقريب على الجدية في الزيادة بعد النقص على ان مثل هذه الزيادة لو ردت فتارة للزيادة عليه لا يكون سقاما كورد
 الشاذ في حد التقديرات لانه لا يكون سقاما لان النقص في حاله العاقلين من شأنها واكثر المتأخرين من مثل هذا ما زان
 رحمه الله انما يكون في سقامه وان كان بياناً بصورة وقال ان صاحب الشان في هذا لا يكون سقاما واليه ذهب بعض اهل
 وابو اسلم وجماعة من المتكلمين ونقل من بعض اصحابنا في ان الزيادة ان غيرت الزيادة في غير ما عليه في غير ما بحيث لو فعله كما
 قد كان يعيد قبل الزيادة يجب استينافه كانت في الزيادة ركعة على ركعة في الزيادة ان لم يكن كذلك لا يكون زيادة التقريب
 في حد الزيادة في حد مشرين على ثنائين في حد التماز في حد التماز وهو ما لا يشرع بهاد اليه ذهب المتأخرون وذهب اهل الجدية في
 من المتأخرين في اشياء مختلفة يظهر في حد الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور من الواحد والقياس عندنا لا يجوز كون الزيادة
 سقاما عند مجرد كون الزيادة في حد واحد من غير كونها في حد سقام من قال ان الزيادة ليست في حد واحد بل في حد اثنين
 لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل در في الحكم المشرع وهم على ان الزيادة والتعريف عند الزيادة في حد اثنين لا يكون
 ان النقص في حد الزيادة بالركعة لا يخرجها من ان يكون تحتية الاضاف في الكفاية والاحتياج للنقص بالحد لا يخرج اهل الجدية من ان
 يكون واجبا على هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعريف في حد واحد من الحكم وذلك ليس في حد واحد كوجوب حجارة بعد عبادة وجوب
 بغيره من اولى على اخرها ونسبته في حد واحد باللفظ واخران باللفظ ونسبته في حد واحد باللفظ والاولى في حد واحد باللفظ
 في شهادتهم جميعا وانما الزيادة بالان في شهادته الا ان شهادته الاخرين يوجب تعريف الاصل في كونه مشهورا به لانه قد بين
 بهذا ان الزيادة لا تخرج من الاصل الحكم المشرع فلا يكون فيما بينه الفسخ بوجه يوضح ان الفسخ انما ثبت دليله في حد واحد
 لا في حد واحد بل في حد واحد لا يمكن الجمع بينهما التماز في حد واحد لان دروت الزيادة فتارة للزيادة عليه وجب الجمع فلا يكون منافية
 له فكيف ثبت بها الفسخ اذا حدثت متاخره بل يكون بياناً واضحاً من قبل الزيادة نفسها بان الفسخ بيان التماز في حد واحد
 حكم اخره وهو موجود في الزيادة على النقص فيكون سقاما وبيان ان الاطلاق في معنى مقصود من الكلام ولم يكن معلوماً وهو ما خرج
 من العدة بالاثبات بان ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد التقيد في آخر مقصود من الكلام على مقصود المعنى الاول لان
 التقيد بالتقيد والاطلاق رفعه ولم يكن معلوماً له بخروج من تصدق بهما مباشرة ما هو فيه التقيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا اصاب
 المطلق مقيد الا من انتهاء حكم الاطلاق فيكون حكم التقيد عدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول يستلزم عدم وجود
 التقيد والثاني يستلزم عدم وجود التقيد والاول بالثاني كان الثاني سقاماً لا ضرورة يوضح ان المطلق متى جاء مقيداً
 صراحة كان مطلقاً قبل التقيد بغير التقيد الشان في الحقيقة على معنيين احدهما امداد على المطلق والثاني امداد على المقيد فاستمر

[illegible]

بہتے ایسا کہ علیٰ تکلیف ایستہ و عالم تعلیم علیٰ سببہ فعلہ فعلکما فعلہ علیٰ اوئے منہاج فی افعالہ و ہوا لایاتہ ان الاتباع اصل غونیتی
 بہ یوم دلیل خصوصیتہ و تیسری الفتن افعال الفتن علیہ السلام لاضطرارہ و سببیتہ فلیخرج بیان الحکامہ ہذا الباب ایضا
 علیہ عینہ لیس لہ صفۃ زائدہ علیہ وجود بعض افعال و تاثیر و الساری فائدہ لایفید من وجہ و تالیج و مالہ صفۃ زائدہ علیہ وجود
 کسائر افعال الکلیفین و انما تقدم لہ من وجہ و کمن منہا یفید الی واجب و مندوب و مباح و القبح منہا ینقسم الی محذور
 و مکروہ و الاقسام الثلثہ سونی المقدم الاثیر یصح وقوعہا من جمیع الکلیفین من الانبیاء و غیرہم و اما المقدم الاثیر یصح وقوعہ من
 غیر الانبیاء من غی آدم لکن لا یصح وقوعہا ہر جمعیتہ من الانبیاء علیہ السلام فانہر مخصصہ من الکلیفہ علیہ عائدہ لیس فی من
 الصغار منہ اصحابنا علیہم بعض الاشعارہ وان لم یصحوا من اثرات فقیہین ان المراد من افعال الیہ علیہ السلام منہا ما یقع قصدہ
 لان ما یقع لہ عن قصدہ یصل الی حاصلہ فی حالۃ النوم و الخلاء و السوا لیس لہ لاقترارہ و ہر صنف بیان احکام ما یصلح لاقترارہ
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ من قصدہ یقولون ذلک فیہ اسلم علیہم ہر صنفہ و ذلک لافعال و لکنہ وقع فیہ من فعل سبب قصدہ
 فلم یوجد المقصد فیہا الی حیثنا و لکن وجہ القصد الی اصل الفعل کمن فی الخلاء و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجہ
 القصد الی الشیء بطلان المعصیۃ فانما اسم فعلہ ہر صنفہ لیس لافعال و لکن ان الشیء قد اطلق اسم المعصیۃ علی اثرہ
 مجازاً و اثرہ لایفید من اثرہ ان بیان بہا انما ذلک اسما من جہۃ الفاعل لقولہ تعالیٰ ایضا من صحت علیہ السلام صریح کر
 القبطہ فقلکہ قال ہذا من عمل الشیطان ای صحیحہ جہۃ صریحہ فوق قیلا فاضافۃ الیہ تعالیٰ و من احد تعالیٰ کما قال ہر صنف
 و صحتہ او مہرہ ای باکل الشیء لہ من الاصل منہا فہو صریحہ ای اتحادہ حیث طلبہ الملک و لکنہ باکل ما منی عنہ و اذ کان
 البیان مرفوعاً باثرہ لایفید علم انما ہر صنفہ لاقترارہ فیہا فلیکن ما منہ بعد و ہذا ایضا لک ذکرنا فی کتاب و قد یقولون
 بیا تأمل کتاب و ہر صنفہ لیس لافعال و الوجوب و الذنب و الایاتہ بلا خلاف و قد یقولون اعتقاد لا یفید الامر سابق و ہر صنفہ لافعال
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذنب فلیکن مختص بہ علیہ السلام لوجوب الفتن و التصدی و الباطل و الزیادۃ علی الایاتہ فی الکتاب
 و الباطل و فی الفتن و غیرہم ہر صنفہ لافعال و لاقترارہ بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صفۃ ذلک الفعل من حقہ علیہ السلام
 فاکتجہ منہ انہ مشرک فی الایاتہ بشکل ذلک الفعل علیہ تکلیفہ صفۃ منہ لیس خصوصاً و قال ابو الحسن لکرتہ ہرج
 من اصحابنا و جمیع الاشعریۃ و ابو بکر الدیلمی من اصحابنا لیس انہ علیہ السلام مخصوص منہ لیس علیہ مشارکہ غیرہ
 المہ فیہ وان لم تعلم صفۃ فان کان ذلک الفعل من جہۃ المملات فہو یل علی الایاتہ بالاجماع کذا ذکرنا لایام ابو الیہ و انما
 من جہۃ القرب فاعلمت فیہ قال بعض جمیع التوفیق فیہ فلا یکفر فیہ شئ و غیبت لنا فیہ متابعتہ منہ لیس ہر صنفہ الوصف و شیت
 اشترکہ و الیہ وجوب عامۃ الاشعریۃ و جماعۃ من اصحابنا لیس کما لفرالی و ابی بکر الدیلمی و ابی القاسم من کج و قال مالک و یزید
 شریح من اصحابنا الشافعیۃ و ابو سعید الانصاری و ابن ماجہ و جماعۃ من المعتزلۃ انہ یزیدنا الاتباع فیہ فلیکن و اجاب فی حقہ علیہ السلام
 منہ فہذا و قال ابو الحسن لکرتہ لایفید الایاتہ منہ علیہ السلام و لا یفید الوجوب و الذنب الیہ لیس و لایکن لنا اتباعاً
 فیہ الایاتہ ایضا و قال ابو بکر الدیلمی انہ منہ صفۃ ذلک الفعل من حقہ ہر صنفہ بفسہ ایقاعہ علیہ تکلیفہ لیس ہر صنفہ
 انجبوہ وان لم تعلم لیس صفۃ لایاتہ منہ لیس ہر صنفہ لافعال و لیس ہر صنفہ لافعال و لیس ہر صنفہ لافعال و لیس ہر صنفہ لافعال

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل وجوب الوجوب بدو العذب والابادة فقبل مرتبة فعله لما كان انما كان لا يتكلم
 الايمان بشئ فعل الغير على الوجه الذي فعله من ان فعله عليه السلام لم يكن هذا الفعل مثل الاول كما انما فعله والقول اوله لم يكن على الوجه
 الذي فعله بان كون احدهما واجبا والاخر لعل اوله لم يكن من اجل ان فعله بان على رجلان الظاهر مغزى من امتثال الامر لا يكون متتابعة
 فمرقة المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلية في حق الهنئ عليه السلام ولا يكون
 مصلية في حقنا فقد ارجح له ما لم يحج لسائل على التسع وحسن المنعم وجب عليه ما لم يجب علينا شئ فليس عليه مصلية الفع واذ كان
 كذلك وجب التوقف الى ان يبلغ وصف الفعل بالليل والى ان يقوم دليل لشركه واجت من قال بوجوب الاتباع بالنسبة الى جهة
 لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق شق قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتبدون الطيور والهدى الطيور الرسول قل ان كنتم تحبون
 الله فأتبعوه في محبة الله فان هذه النصوص واشتغالها بوجوب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتترك الكثرة بان
 الابادة من الثانية في حقه بتبين التفتت في كل الافعال فوجب اتباعها ولو لم يجب اتباعها في الاصل لعل لو قرح الشك فيه ولما
 ثبتت الابادة في حقه لم يجر متابعتها في الاصل لعل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام بالابادة لبعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة
 الامة اياه في البعض من الافعال كمثل الوصيين على السواء فيجب التوقف في حقهم على دليل صحيح اعدا الوصيين ووجه القول لهما وهو
 قول لهما من اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقاركان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فمنه انما تفصيل على جواز التمسك به في افعاله وقال الله تعالى قلنا قل يدبرها وطرادها كما لا يكون على الوجه
 صحيح من ادله اوجها لجم غير بيان ان نبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته من الامة الاتري انه نفس على تخصيصه فيما كان
 هو مخصوص به لقوله فالقصة لكم من دون المؤمنين وهو النكاح وغيره فلو لم يكن مطلقا فعله وليا لامة في الاقداس على شئ
 لم يكون قوله تعالى فالقصة لكم من دون المؤمنين فائدة فان اختصاصه بآية بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل انما يبعثون
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل اختصاصه واذ كان الاصل بان كل فعل يكون منهم بصفة
 اختصاصه ببيان اختصاصه بمقارنا به اذا كانت بآية اليه من كل فعل يكون ملكه خلاف هذا الاصل والى السكون من البيان
 بعد تحقيق احاطة اليد دليل السعة في بيان اختصاصه يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي يوفى فيها قدوة امته فالاصل
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشترار كعارض وعنده ابي بكر اختصاص الاصل هو الاتباع وخصوصية بعارض و
 العارض لا يثبت الا بدليل ثم اشير رحمه الله تعالى على القصة سوى الزلة على آية اقسام فرض وواجب وحجب ومباح مثلا
 للشيئين فحسب الاسلام وحسب النعمة وهما السوء وقصدا القاصي الامام ابو زيد وسائر الاموالين على ثلاثة اقسام واجب وتحجب
 وتبليغ واداء بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاضطرار اثبات دليل في الاضطرار ولا يتصور ذلك في
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلما قطعية في حقه ولكن ان يحمل على ان المراد تفسير افعاله بالنسبة اليها ويثبت تحقيق فيها
 الواجب لاصطلاح القصور في ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مقطع قوله وتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم في اطاع احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والجميع عند ان كان على الاجتهاد واخذا قطع طهر من اوجه
 فيما يشبهه وكان لا يفر على الخطا فاذا قرطه شئ من ذلك كان دلائل القاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من فهمه من البيان

بالرأی و بولطی الامام فاذبحه فاطمة في حقه وان لم يكن من حق فليخبره هذه الفتوة لا تخلف على ان عليه السلام كان يبرئ بالاحكام
 بالوسع وان ذلك المنصب مختص به لانه يثبت مينا لما اوصى به النبي من اهل الاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من حقهم
 لا شركة لاحد فيه واعتقد في كونه تشديدا بالاجتهاد فيما لم يرد اليه من الاحكام فالتكرار الماشقة واكثر المتزلة كون
 الاجتهاد فطرا للنبي عليه السلام في الاحكام لم يشترطه وقالت فاطمة اهل الماصول كان لاهل من الاحكام شئ بالوسع والآن
 جينا وهو مقتول من ابى يوسف فمن اصحابنا وهو زبيب الكدحاشنة وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان تشديدا
 بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها دوى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك طاعة الاذن بالاجتهاد فتم ميل هذه الفتوة
 مستندة بثلثة ايام وتبين مقدمة حقوق الموت الفرض وذلك بثلثت بسبب الحوادث تمسك للفرضين الاول بقوله تعالى و ما يخلق من
 الهوى ان همه الا دوى في اخره لا يخلق الا من دوى واحكم الصاوم من الاجتهاد لا يكون دوى فيكون داخلا تحت الفتوة وبان
 اللب على الاسلام كان يصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راسى العباد ومثل الشاء فلا يصح لتبليغ شرع ابتداء لان ذلك
 من الله تعالى فكان اليه يصب لاني العباد يثب ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للفظا انما يجوز بعد الضرورة من غير ان يخال
 به مع وجود النص الضرورة انما ثبت من حق الله لا في حقه اذ ليس به ما يثبت لكل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله
 مع وجود النص تسكت السادة لقول تعالى فاصبر واظمرا الى الاصل امر بالاعتبار بالاولى الابعاد اذ المارد من البصر البصيرة
 والنبي عليه السلام اعطى الناس بصيرة واصفا بمسيرة واصوبهم اجتهاد واصحهم استمطاطا فكان اولى هذه الفتوة وبالقول
 تحت الخطاب وبجرح الفتوة على عليه السلام اعبر فيه من عدمه بين العباد وذلك لبيان طريق القياس بان الاجتهاد
 سببه على العلم بمانع النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اعطى الناس في ذلك من كان يعلم بالفتوة
 الذي لا يعلم احدين الامم وبما العلم بالفتوة انفسه يتحقق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لعمد من ذلك لانه
 نوع محرم وذلك لا يلزم بمبلو وجية مع اطلاق خبره فيه وجدة القول للفتوة ان النبي عليه السلام كرم بالوسع غالب احواله لانه
 لا يخفى من الوسى والرأى مزووسه فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوسى لاستمال ما جابه النص نزول الوسى كما وجب على
 المقيم طلب الماء في موضع ريح جوده فطلب الانتظار الوسى في حقه كطلب النص التا دل الخلف بين النصوص في حق سائر المقتدين
 ومدة الانتظار ما يقية ما جاز نزول الوسى باقيا فاذا خاف ان تموت الحاجة اليه فليحكم فيمنع قطع طمعه عن الوسى فيكون بالرأى
 في اجتهاد طلب الاسلام لا يقتل الخطا عند اكثر العلماء لانهم لما اتوا من الاحكام بقوله عر اسمه فلا يدرك لايومنون على كل من
 فيه اكثر من شئ لا يجد وانه انفسه خرجا عما تقتضيه وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكانا ماورين ما يتابع الخطا وذلك
 غير جائز وظن اكثر اصحابنا يقتل الخطا بدليل قوله عر اسمه عفا الله عنه ترك لم اذنت لم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
 نعم وبليس نزول الكتاب في سارى يمد وغيره ما من الدلائل لكثرة لا يقتل الخطا في الخطا لما ذكرنا انه يورس الى الامم بالتتابع
 اخطا عافا فانه الله تعالى على اجتهاده ولان ذلك هو الصواب فموجب العلمين كالنص فيكون مخالفة حرما وكذا مخالفة
 اجتهاد غيره من الامم حيث يجوز مخالفة لغيره لانه احتمال الخطا والفتوة عليه جائز ان في حق الله فلا يتعين الصواب
 من حق احد الا كان لا يبعد عنهم فموجب لكل واحد من الفتوة الاخرى والاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

فلا يثبت التوحيد بما اذا خلق بالشروط المذكورة قبل وجوده لان قد ثبت ان الشاكلة بالافراد بسبب اشتقاق الوعيد لقوله تعالى
 ومن رشاقي اعدو رسول فان اشتد عليه العقاب قد ساعدنا انفسه في ذلك ولو كان المجموع سببا لاشتقاق الفرد لكان
 ان لا يكون الشاكلة بالافراد بسببا لاشتقاق النسخ والاشاكلة بالافراد بسببا لان الاشتقاق بالافراد سببا لاشتقاق
 اذ لو لم يحصل سببا للشيء لكان كونه فاعية وصار لقوله تعالى والذين لا يعجلون مع الله العجلون انفسهم الى جحيم اعدوا العجلون
 لا يعلون ومن يفعل ذلك يلق اثامنا فان كل واحد من هذه الاسماء الثلاثة سبب لاشتقاق النسخ والاشاكلة بالافراد
 وكوكلوا مع الصادقين فجاء التمسك به بانه تعالى امرنا ان نكون مع الصادقين والمعادن في الصادق هو الصادق في كل الاسماء
 اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور بوجه فاعية لاشتقاق النسخ لان كل واحد منها صادق في بعض الامور ثم لا يكون
 امرنا بالشيء في بعض الاسماء لغيره من غير ان يثبت في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتحليل ثم نقول ان كل الصادق في كل الاسماء هو
 كل الامور اما مجموع الالات او بعضها الثاني باطل لان التكليف بالكون محتمل لتكليف القدرة عليه ولا يثبت القدرة بالجموع
 اعيانهم وقد علمنا الفوعة انما تعرف احد القطع فيه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الالات
 وذلك يدل على ان الاجماع جموع الالات فما انطهرت الروايات عن الرسول عصمة به فلا بد من خطأ بالافراد فثبت على ان
 الشاكلة من الصالحين لقوله عليه السلام انما يجمع اسمي على ضلاله لم يكن احد يجمع اسمي على ضلاله ولا على ضلاله بل على ضلاله
 حسنا فاعية من غير ان يثبت في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتحليل ثم نقول ان كل الصادق في كل الاسماء هو
 لا يحصى كثيرة فلم يزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصائبة والمعتصمين ومن بعد حسم تمسكنا بها في اثبات الاجماع في
 خلاف فساد لانك لا زمان الزمان الواحد فاضية باحوال الاتفاق مثل هذا الخلق الكثرة مع كثرة الزمان واختلاف الزمان
 فجمعوا فيهم مع كونهم مجبول على الاختلاف على الاحتجاج بالاصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع عن غير ان يثبت
 احد على ضاده وبالطال فاعية لانك في رواية المعقول فاعية قد ثبت بالادلة القطعية ان بيننا على اسلام فاعية بالانوار وشريعة الله
 يوم القيمة فثبت وقوع حوادث ليس فيها نص فاعية من الكتاب والسنة واجمعنا على حكمها ولم يكن احدا منهم يجمعها ويخرجها عن
 ووقوعها في الخطا واذا خالفوا في حكمها اخرجوا عن الحق عن احوالهم فقد انقضت شريعة الله يكون شريعة الله اذ لا ينفك عن الحق في
 اخبار الشريعة وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجماع جموع قطعية لزم من الشريعة بوجوده في كل حال فاعية من الحق في
 الاول بوجوده وقد ذكرنا بعضا من اوجه ثبوت الشريعة في القول بكون الكتاب بذكر الاختلاف انما يكون بان الاجماع جموع فمن يثبت بكون الاجماع
 قائل بعضهم الاجماع الاصحابية وهو منسوب الى ائمة من اهل الطوائف محددين فمبطل في حدى الروايات غير ان الاجماع انما يصح
 بعينه الامارة بالعرف والسمع من المتكلمين عرف واصحابهم ثم لا يثبت في الامارة بالعرف والسمع من المتكلمين فاعية من الحق في
 كنهه في رواية اخرجت للناس لقوله كذلك جعلناكم امة واحدة على غير ما اختلفتم في الدين ولا يثبت في الامارة بالعرف والسمع من المتكلمين
 الكل واعلم بالاتفاق الكل الانبائي الاتفي بجميع المصنفين كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
 على شيء مع كثرة تفرقهم في مشارق الارض ومخارجها وقال بعضهم هم الذين يدعون بالامامة من الرافض للاجماع الاشارة الى الرسول
 اى قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فيطهركم تطهير الخبرين في اهل البيت

[illegible]

الاجتماع والحرث الذي لا يصح له في وجود الرأى وطرق المقاسم التي هي التي لا بد من الادلة الشرعية في الاحكام لان
 هو لا راي اعتبار انفسهم في ذلك الاحكام بمنزلة العوام وانما لا يحتاج فيه الى الرأى ويشترك في ذلك انفسهم
 العوام كما لا يخفى وجوب العوام والركوة ونحوها فيستلزم في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من انفسهم والعوام حتى
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا يصح الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الاينما يستفاد عن الرأى قوله ولا حجة بقوله
 واعلم ان ذلك يشتمل على بعض الاحوليين كما امرهم بدين وغيره الى اشتراط عدو التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمهور
 اذا بلغوا حد التواتر لا يصح ان يسلطوا على اخطائهم واختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طابعهم الى الاختلاف كما لا يخفى
 توالمهم على الكذب في انفسهم فيصير قولهم كذبا اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقتصر قولهم على الخطأ كما يتصور على الكذب
 فلا يكون قولهم حجة ومذهب الجمهور الى انه لا يسلط ذلك بل الاجتماع من علم الرأى بحجته وان كانوا ثلثة نفس عليه فيستقيم
 لان الاجتماع انما صار حجة كراهية له الامانة لصلها بالانقطاع لقيام اجتماعهم على الخطأ والفضل عقلا والادلة السمعية التواتر
 لكونه حجة لا يخفى بعد ذلك عدو فلفظ الامانة والمؤمنين ليدقق على المادون كعدو التواتر ولوجب حجة عن اخطائهم ووجوب قبحهم
 واختلاف في انه لو لم يبق من المؤمنين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امر انفسهم قال يكون حجة لان مضمونها بالليل بالسمعي
 ان لا يخرج الحق من نداد الامانة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامانة سواه صدق عليه لفظ الكذب فيقول ان انفسهم
 كان امته فانما صدق حقا والاصل في الطلاق المحبة وهو اذا كان امته دخل تحت النصوص الملائمة له حصة الامانة عن اخطائهم
 قوله حجة وتنتم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع شعرا بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
 واحد اجما حجة واجبة الاتباع وهو الاثر ورايت في بعض النسخ ان اقل ما يعقده الاجتماع ثلثة من اهل
 لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع هو التثنية والبدية شارة تسمى الامة راجعة الى حيث قال والاصل عندنا
 انهم اذا كانوا جماعة وانفقوا قولوا وقضى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا حد
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يقولوا ولا بالجماعة اهل الموى فيما نسبوا الى الموى ولا بالجماعة من الرأى
 لمعنى الباب الاينما يستفاد عن الرأى انفراد الحضر ويوموت جميع من اهل الاجتماع في وقت تنزل بحالة بعد انقضاء
 على حكم فيها شرط لان انعقاد الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض نعم احدين حبلين وبابكرين فورك الشافعي في قول بعض
 الجمهور ليس بشرط بل هو الاصح مذهب الشافعي رحمه الله وادخل في قاعدة فقال احمد بن حنبل وهو
 من تابعه من حجاز الرجوع قبل الرجوع قبل الانفراد لدخول من سجدت في اجتماعهم واعتبروا بانه اجتماع حتى ولو اجتمعوا وانفردوا
 مسفرن على ما قالوا يكون اجما وان كان خالصهم الجنب الا ان في زمانهم وقباس هذه الطريقة لان يكون الا في خارج الاجتماع
 ايضا لو وقع اختلاف في حكم بالنعوذ الاجماع فاذنوا فمضى في ذلك فكانت حجة او لا يكون ارقا لا اجتماع وقد علم ان اجما لا يرجع
 ادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجتماعهم واعتبروا بانه اجتماع لا ادخال من لم يكن منهم فيه لانه لو دى الى ان ينعقد الاجتماع اصل
 اجتماع من شرط الانفراد لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكراهية بانه على دعوى الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الادلة المتعارفة
 لا يثبت الا بالقرائن المستقرة على ما ليس بمثل حال نازل في خصوص مكان رجوع الكل والبعض محتملا وارجح احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

[illegible]

انقطع مقتضاه على احوال الصحابة انما اختلفوا في امر الراسي على غير ذلك على المثلين ودون الجنب لا ينسب حجاب
 الفضل كصلوة اهل جبال بمنزلة النسي قبل بلوغ الخبر ليس قولك لكنه في المسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصبي من الاحاد راسي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكمه ليس في اختلاف بمنزلة المشهور
 من الحديث حتى لا يغير جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الرخصة في سبب في سبب لان الاختلاف الواقع فيه
 مما لا يبرأه واما جهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصبي من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العمل فبشرط ان لا يكون
 مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وبشرط ان يكون مقدما على القياس فبالاخذ
 قوله وانما انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في سبب نقل الحديث المتواتر وانما انتقل اليها
 بالاخذ وان كان كقول السنة بالاخذ وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل اليها بالاخذ اوجب العمل ودون العمل وكان مقدما على
 القياس اجماع الاحاد والقطعة مثل السنة فلا يثبت السنة في حضاير دليل قاطع وبذلك دليل ظني في شبهة كذا الاجماع
 فلو انتقل اليها اجماع الصحابة بالثاني كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فلهذا ما عده عند من جعل احكام الاجماع
 كقرا كما جاحده السنة المتواترة ذلك مثل اجماعهم على خلاف ابى بكر رضي الله عنه وجماعهم على قتال ما في المروكة وانما انتقل
 ابي الاجماع اليها بالاخذ ابي نقل الاحاد بان يدعى السنة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان ابي هذا النقل بمنزلة السنة الاحاد
 او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المتواترة بالاخذ فيوجب العمل ودون العمل ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة النبا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
 الاجماع المتقول بالاخذ وانما انتقل اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
 على شئ كما اجماعهم على الخلف على الراجح قبل الظهور على الاستغناء بغيره على تحريم كراه الاخت في مدة الاخت ونقل من يعمل بها
 وبعض اصحاب الشافعي منهم اخذوا بالاجماع في كل ما لم يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل
 او ادر ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع واجاب انما ثبت نقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعمل فثبت به بل ثبت به
 اجماعا ظاهريا موجبا للعمل فثبت به نقل الواحد غير متيقن كبر الواحد ولكن يتيقنون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت ملائ
 قاطعة وهي اجماع الصحابة والامام المتصور ولم يوجد هنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت مكان اجماع
 على خبر الواحد لا دخل للقياس في ثبوت اصول الشريعة لانه نصب الشريعة بالراسي فلا بد من اجماع على العمل بآية النقل
 الملائكة بان يقال ان الواحد لا يملك العمل بموجب العمل قطعا كما خبر الذي تحللوا واسطة بين نقل الرسول ونقل الواحد لا يملك العمل
 الذي لا يعمل به وبين نقل واحد واسطة بين العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة التقوى باكثر من احتمال مخالفة الملائكة في مخالفة
 العمل في هذه المسألة ثبت فلو انما نقل واحد واسطة بين نقل واحد والامام علموا انما نقل واحد واسطة بين نقل واحد والامام علموا انما نقل واحد
 الشريعة كشرح حقاها وكشف حقائقها وتوضيح قائلها فثبت على اصل الرابع ان جهم بان العمل وسائر ان العمل من غير انما نقل واحد
 القدر ومصارف باب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين في تصديقه بشيئ من شئ من غير انما نقل واحد والامام علموا انما نقل واحد
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه ومكروهه اما الاول فالقياس هو مقتضى القائل

عليه ان لا يتبع عليه غيره وكان العلم به هو العلم بالعلم والحق به هو العلم به لا العلم بالعلم لا العلم بالعلم
حكم المظهر لا يتفرع على الحق ولا في النفس لا اجتماعا ولا توحيدها لعل الحكم في الحق دونها دليل على ان الحق لا يكون انفسا بل هو كبر
النفس اصل القياس اليها فبذلك النزاع لفظا لا مكانا لا اصل على كل واحد منهما بل ان الحكم الفرع على الحكم في الحق لا يتفرع
عليه وعلى الحق لا نفس الا كل واحد اصله اصل الاصل لان الحكم لا يكون الا اصل هو الحق كما هو واجب لجموعه لان الحكم
يخلق على ما يتبع عليه غيره وعلى ما لا يتفرع على غيره ويستقيم المظهر على الحق بالحقين اما بالحق الاول فلا فلهذا ما لا يخفى ان الثاني
فلا يتفرع الحكم ولا دليل ان الحق ضرورة من غير نفس لان الحكم لا يتفرع على الحكم ولا دليل ان المطلوب بيان الاصل بالحق
بما قبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو الحق والافرع هو الحق بالحق عند الاكثر كما لا يخفى ان المثال المذكور
محمدا الباقين هو الحكم الثاني منه بالقياس كتحريم البيع بغيره فافضل ونحوه الاول لا الثاني يمتنع على غيره ولا يتفرع عليه دون الحق الا انهم
لما سمو الحق بالحق اصله هو الحق الاخر فلهذا اذ ثبت هذا فنقول لا مكان للاصل من الاصل من حيث ان النفس بالحقست الحكم فلهذا من
أخصوص التفرع كما في قولك فلان مخصوص بطل المطلب ماسي متفرع من بين العامة لا يشترك فيه الا مخصوص من غير تقييد عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لا مخصوصا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والعبيدان والارباب وغيرهم
بالقياس والبار في حكمه يعني مع وفي بعض آخر للسببية فانخص به غير المذكور والمفهوم يرجع الى الاصل ماسي ليشترط ان لا يكون التفرع
المثبت الحكم في الحق مختصا مع حكمه بذلك الحق بسبب نفس آخر يدل على اختصاصه بذلك الحق مثل قول عليهما السلام
من شمله فزينة فسيب فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بكل دونه وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نفس آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى ولا تشهدوا لشهداء من ارجاءكم فانه لما اوجب على الجميع اعادة العهد لم يمتنع من قبول
الفرد فانه ثبت بربك في موضع كان مختصا به ولا يمتنع انفس الثاني فلهذا ان كان المراد من هذا الحكم كما هو مذهب الجمهور في كل
من اخصوص التفرع في هذا والبار في حكمه مبادي اخصوص في نفس آخر للسببية ماسي ليشترط ان لا يكون محلا للحكم فخصما بالحكم لا يتفرع
فيه بسبب نفس آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اسي متفرع بقبول شهادة وحده لا بقبول
غيره وحرفه عند الاختصاص بقوله تعالى ولا تشهدوا لشهداء من ارجاءكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التوقيف او المارون
أخصوص مخصوص المسمو بالان اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق اخصوص فانه لا يمنع من القياس البار في نفس صله اخصوص
والنفس الاخر الدليل اخصوص منه غير مذكور يعني ليشترط ان لا يكون محلا للحكم فخصما ماسي فاعادة عامة مع حكمه او طبقا كغيره
اخصوصه مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادة وحده عن الموقوفات المحجبة للحد مثل قول تعالى ولا تشهدوا
تسديدن واشهدوا اذ هي على نكاح قبول عليه السلام من شمله خزيمة رضي الله عنه ولكن بطريق الكرامة لا يمنع من احقاق غيره به القياس
سواء كان مثله في الضميمة او قوله او دونه لقراءة احقاق الفير الى البطل الكرامة الثانية له انفس الموجبة لا لقطع تركه لغيره
وذا بخلاف تحليل الدليل اخصوصه العام حيث يجوز لانه لا يجب البطل شي ابقا صيغة المسمو بالدليل اخصوص على ان كان قبل شي اذ
اول البطل انفس بان لم يمتنع التحليل الا اذا اختلفان لا يجوز ايضا فانه يصير البطل للعموم بالقياس الى ان البطل اوجه انما يصح على كل
جزء فخير دليل اخصوص من العام فاما على قول من اشتتر الا اتصال فلا يمكن جملة على خصوص العموم لان العلم بالحق واجب لا اشتراط العلم

غیر متجان فان ذلك وجه آخر فيقول اذا دعى من الشاة يصير الفقير قابضاً حق من حيث استمال متقوم مطلق لاس من حيث استمال متقوم
 بانها شاة او لم لان مطلق المال هو الموصوف ووقض من الصدق يحصل مقتضى قبض حق عند فانه انما قبض الله باليصير قابضاً
 اليه لنفسه بهداه اليه فلا يكون الفقير قابضاً بالاعتقاد لان المطلق غير المقيد فحققت انما جازية الى ابطال قيد الشاة و يصير حق
 الصدق تعالى مطلقاً كيمتد قبضه على نفسه اذا اقبل في كل قبضين مختلفين يتاويان بقبض واحد ان يحصل الحق الاول على وقت
 الحق الثاني ليتاوى الاول قبض صاحب الشاة في حكر لعل على اخر لحظة و عليه بانته درهم لآخر فطلب ان يراه بصلبه فقال لعل
 عليه لحظة او الدراهم التي على باله عندك من لحظة فاصد الدراهم الى صاحبها كان مداحب الدراهم قابضاً على نفسه و ان
 حق صاحب لحظة منها الى الدراهم في ضمن العدا ولكن جعله قابضاً للدراهم قبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق
 صاحب اللحظة مع نفسه لان الفرق ان هنا كالتحليج الى الاستبدال بالاندرهنا يحتاج الى ابطال القيد واقامت ان
 عند اداء الشاة يصير ثوباً حق الصدق تعالى باليتا من حيث استمال متقوم بعشرة دراهم مثلاً لاس من حيث استماله كانت
 الشاة و غير لمفنه ذلك سواء فاذا دعى يجوز لغيره الدلالة كذا في الطريقة البرفرية قوله كذا انما لتبديل حكم شرعي و هو صلاح
 الحل للمصنف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع الصدق تعالى باجتماع اليد و هو نظير ما قلنا جواب ما يقال انما حصل القبض
 جواز الاستبدال بالنفس لانما في تبديل اعماد فائدة تعدد الحكم الى محل لافض فيه ولم يوجب و بهنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان ثبت بالنفس لانما قد يكون باليصل لغير حاجه الفقير و بالايصل لغيره لتبديل لبيان ان الاستبدال انما يجوز باليصل لغير
 حاجه الفقير من الاموال لانما لا يصلح للملك لاسكن الفقير واره مدة بنية الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدوام
 العين في هذا الباب لان اعيان خير من المنفعة على ما حوت او وجود و الكلام انهم فانه لما عزم ان تبليتها و منع لا بطلان حق من حق
 الفقير لانه في حكم شرعي الى موضوع لافض فيه من ذلك ان التفسير ان حصل حصل بقبضه انفس و بين ثانياً ان التبديل لم يقع الا حكم
 شرعي فان لكان انفس معين وجوب الشاة و صلاحية الشاة لكفاية في حق الفقير فحق نفع لصلحية الشاة و بين المنفعة الذي
 به صارت الشاة صلاحية كفاية في حق الفقير لتدبيرها به الى لافض فيه و بيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير بنية الصدق تعالى على انفس
 في ايها و قبضه فتر مطهرة للموصى عن الاقام كما قال الله تعالى انما يعطى الله العبد الصالح انما يعطى الله العبد الصالح و ياخذ الله
 وقال بل ذكره قد من المولى صدقة تطهرهم و يذهب بهم سيئاتهم يصير الفقير بدوام يده عليه من امر الاخر ان يبطل انفس عشرة
 دراهم على من فاض من فعل يصير الموصى قابضاً لاهم و لا فخر قابضاً لنفسه بدوام يده و اذا وقعت فترية مطهرة صارت من الادب
 كالحال و المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم او سلب الناس
 و نه و اية غسان الناس و هو فعل منها يمس من الغيرة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلاً لانما كان كذلك فانما
 الما فيه حتى كانت التاثير تنزل في حق المستقبل من الصدقات و لم يكن يتحقق بها عدلاً لانها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت
 غشها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة و لهذا لم تقبل الفدية اذا لم يكن حاله لعدم الحاجة فثبت ان حكم النفس صلاحية
 الحل للمصنف لى كفاية الفقير لان حكم انفس ما وجبه النفس و انفس الموصى لثاة اوجب صلاحيتها للمصنف الى الفقير
 بعد ابطال في الامم كما عليه فيكون ثبوت الصلاحية حكم انفس و انما صدمت بذه الصلاحية

الصلوات للشاة باقيا بانها مال مستقوم لان حاجته اليه مستمرة باعتبار التقوم الذي يحيا ان المدايم انتم الواجبة بسطها لم يتغير
منها او نصف شئ من الذنب الواجب في مشربين شقا لانه لو لم يكن مستقرا لم يندفع به حاجته اليه اصلها فلهذا لم يندفع
الصلوات لاعتد التقوم وعديتها الى سائر الاموال لا شاة في العدة على مواجته سائر المثل فان حكمها في حكم النفس مع
بقا حكم النفس في المنصوص عليه في قوله وبها يندفع الشاة فان صلواته الشاة لا اداء عن الفقيه لم يطل بهذا التعليل
بل ثبتت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة تفرض امرين كون الشاة حق العدة على مينا و صلواته الشاة للفقهاء
حق الفقير والاول لا يفيده التعليل والثاني يتبدل ولكن قبوله التعليل لا يفيده المقصود مع بقا الاول على حاله لان الفقير
انما ياتى من العدة على من العدة بزيادة لاحق العدة وحى العدة على ما يفتي في الشاة مينا كيف يمكن اجد غير الشاة من
والعبد باعتبار صلح الكفاية مع ان حق العدة على لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق على جلاله في مطلق
المال لا في مينا الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق العدة على ما يلد له ولقدية الصلوات اليه بالتعليل وللم يثبت
حق العدة على في غير الشاة بدليل ولم يندفع الصلوات اليه لم يثبت يجوز ان يندفع له في كل وقت من كذا من كذا من كذا
ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لغيره الى اخره بمدايم ان سقوط حق العدة على في العدة حصل باذنه
والعبد اعلم ومهما ان الشيخ عين الما لئلا الشوب الجس لقوله عليه السلام ثم غلبه الماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيدا
للعين والاشارة بهذا الحكم حيث جودتم طرية الشوب الجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان بشرع
اوجب التكبير لقتل الصلوة بقوله تعالى فذكره وقوله عليه السلام مثل الصلوة الطويلة وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام
لا احرص على الصلوة ثم قل الله اكبر واتم بالتعليل بالثناء وذكر العدة على في سبيل التعليل في غير هذا الحكم في التعليل
عليه حيث جودتم اقتل الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله لا تملأ من الرحن اعظم ومنها ان الشرع ملئ الكفاية بالوقوف
لقوله عليه السلام لا احرص على الذي قال واتحت اولى في شهر رمضان اتمتع رقبته احدث وقد غيرتم بالتعليل
حكم النص حيث علقتم الكفاية بالفطر وادعيتهم بالاكل والشرب علما فاشتر الشيخ رحمه الله له الجواب عن هذه التعليل
الثلاثة بقوله وهو على كجابه مطلق المال ولقدية الصلوات لغيره الحكم الشرعي في غير الشاة لغير ما قلناه في سائر
ازالة الغماسة بالما تقات ان الواجب ازالة الغماسة عن الشوب لئلا يكون مستعلا لها حاله اداء الصلوة والماء والاشارة
صاحبه للادالة لكان الواجب في الزكوة دفع احاجة الفقير والشاة الصلوات الا ان يكون استعمال المال واجبا
ببينة بدليل ان من السنة الشوب الجس وقطع موضع الغماسة بالمقارن او احرمه بالارتباط عند استعمال الماد ولو كان
استعماله واجبا ببينة لم يمتنع بدون العذر كما في ازالة الغماسة ثم كونه الصلوات للادالة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل الا بالحكم بعدم تنجس مائة الاستعمال واختلاطه بالغماسة اذ لو حكم تنجسه باول المائة لم تحصل الازالة اصلا
ولسعة الشوب نجسا لئلا كما لو انما بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلوات في تلك الحالة امر
شرعي فمعه عديتها الى سائر الصلوات كما فعل وكل ما يندفع به العدة في حكم النص وهو كون الماء الصلوات للتطهير على
لما كان قبله من غير تنجس وبهذا خلاص التعليل من احدث حيث لا يجوز الا بالما ولانه ثبت في غير مقول المنة في غير مورد

النص من بابنا في الكسوف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان على ثناء الله تعالى والتكبير بشرع لتفصيل عمل اللسان بذلك ثم لا بد من الصلاة على يدية والتحقق فيها افعال تحمل على بعضها وتصومته تنج من الخطيئة كما تقدم للمقدم والركوع للظهر والجمود للبدن واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بما يحصل به انتظام ما هو ثناء على الله سبحانه فبين اشجع التكبير لان يحصل الثناء به الا انه هو المستحق في نفسه كمال المستحق في السجود وان يصير له بعد ساجدة لان يصير الارض مسجوداً بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الله بها يحصل الاداء لان يكون الركن ان يصير بهذه الكلمة مذكورة بلسانه ولما اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان مع التميل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل في فائده قبل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب تحقير العمل في تحصيل العمل بها صلاحها لذلك العمل لا يستلزمه استعمال التمر للكتابة والسكين للتفتيح فممكن لها منفعة في نفسها بالاصلاحية للعمل والتميل واقامة الالة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تنج صاحبها بعد التميل كما كانت ويجب استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الالة اخرى وهو قوله على الله عليه وسلم وليستج بثلاثة اصحاب فان تعيين العمل لا يدل على عدم جواز اقامة المذموم على العمل المحرم كذا يجوز ان يتعين ويجوز ان يتعين بينهما وبين ما في مناهج ولا يلزم عليه القراءة حيث لا يلزم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان في القراءة والقراءة تضيق ليس لغيره ما من الاذكار وبسبب ان العمل ومن عند الله تعالى ويجرم على المأمون واجب قراءة فلا يجوز اقامته غير ما من الاذكار مقامها الا يري ان غير اقامته من النور لما ساء في الفاتحة في الغفيلة المذكورة قام مقامها في اجود وان غنيت الفاتحة بالحمد يشتر ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة حلقه بالافطار الذي هو اسبب الوجوب لما لا بد من الاجابة على الصوم ولهذا اضيف اليه تقيل كفارة الفطر والجماع المصالح للفظ وكما ان الاكل والشرب المصالح للفظ ايضا تنج عدينا هذا الحكم في الاكل والشرب يتبع الجماع الالة صالحة كما كانت من غير تغيير بالتعليق شيئا من احكام المخصوص قوله وهذا يمكن ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين لام العاقبة اية يصير بها قبيحة اولاً ان واجب العرف اليهم بعد ما صدقته وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا المقتضى مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاما والسلب الحاجة وهم يحتاجون للزكاة بمنزلة الكعبة للصلوة كما قيل للصلوة وكل جزء منها قبله لما كانت الزكاة عتقاً للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله محل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشرع الزكاة للمساكين في هذه الالية واضافها اليهم باللام الموصوفه فملك محل استحقاقهم بالشركة بقبضه اللام لمن اوصى بثلاث ماله لاسما اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقبضه اللام فثبت ان حكم النص حمل الصدقات مشتركة من الامنان المذكورة حتى وجب مرفها اليهم ولم يجرى الاقتصد على صف واحد وقد اطلعت تجوز في الصرف الى منفعة وجهه والى فقير واحد عن الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا القيدية مكره فاشارة الشيخ الى اجواب بقوله وبعد ما تبين

يعني اني لو عرفت ان المولى قد مات لم يبق له مال في الدنيا فقلت اني ابيع ما في يدي من ماله من ثياب وادوية
والدليل على ذلك ان المال في هذه الآية اعم من كل شيء في الدنيا لا يقتصر على ما في القبر بل هو كل ما في الدنيا
انما هو ماله في الدنيا لا في القبر لان ما في القبر لا يملكه المولى في الدنيا بل هو ملك الله تعالى في القبر
وان لم يكن له شيء في الدنيا كما ان القاطن في القبر لم يملك ما في القبر بل هو ملك الله تعالى في القبر
في الدنيا في ذلك القبر وكما ان القدر والنيا وماله في القبر ملك الله تعالى في القبر وان لم يكن له شيء في القبر
وكان في الدنيا ان القدر من تصدقات على الاموات المذكورة المذكورة وانما محقة بها للفقراء وانما لا يستحق
جميعا كما يقال فانما هذه القدر ليس براء لا متناهية ولا تكون للجميع بل ان تصرف الى الاموات كما وان تصرف الى الفقراء
منهم من على ما يريد من مسكن وسيد من مسكن وسيد من مسكن وسيد من مسكن وسيد من مسكن وسيد من مسكن وسيد من مسكن
وغيرهم من العجزة واليتامى والفقراء من قلة الاموال في القبر بعد ما صدقة لعل ان المال لا يقدر على ان ينفق
على الاول من حيث انفسه لان الواجب ان كان غرض من الصدقة ان كانت عام للفقرة ولان النقص واجب الصلوة بعد
ما صار صدقة حيث قلنا ان الصدقة لا تقبل على الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اي صدقة المال صدقة انما
يكون بعد اداها الى الفقراء وذلك لا يقتضي قبل قبض الفقرة كانت الامم للمعاجة لان الواجب قبل تسليم الصدقة قبل قبضها
يعني صدقة الفقير لا تقبل قبل قبض الفقير من صدقة لانه لا يكون الامم للمعاجة اي يصير الواجب بمعاينة
صدقة وذلك لا يقتضي قبل قبض الفقير لان الامم للمعاجة لا يملك ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون ملكا للفقير لان
النقص والصدقة التي وجب الملك المملوك ان يملك ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى الصدقة التي تقبل الفقير فلا يكون في
الاية دليل على ان الواجب قبل قبض الفقير من الصدقة بل وجب اداها الى الفقراء وتبين اننا ابلغنا بالعرف الى صدقة بعد
حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم شيء قبل تسليم نصار واسطة هذا التحقيق معارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب فالنقص
حق الصدقة قلنا وان فكرت في الاموات ليس كيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك البداية كان ذكرهم فيها ان المصنف
الذي يكون المال في قبضهم الصدقة التي قالها اي ليس في هذا الواجب الصدقة التي عرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم جميعا
وقد هم صاروا متعارفين لعدا المال الذي صار من الاصل فالمراد بالاسم فان الغارم وابن ابيسيل والغارم في سبيل الله
تعالى ولو لم يكن له مال في الدنيا لزم الزكاة ولو صار له مال في الدنيا لزم الزكاة في سبيل الله فانهم جميعا في سبيل الله
وكذا الواجب في شخص واحد انما لا يختلفه وان كان مكاتباً وابن عليل وسليمان وفار لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان لا يستحق
بالاسم لا حتى بكل اسم سماه غيره كلف الارث اذا اتى جميع سببان في شخص واحد كانا زواجاً وابن عليل حتى يجامعا فعملان
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة لان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغلب فذكر الصدقة التي في هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
لتدبر على ان النظر متوجه بما جازته حتى شاركه فيه مما اجتمع وان لم يكن سبب الفقير فعمل انهم صاروا ببلية الحاجة فقاروا غنياً
كان قبل انما الصدقة التي جازت اي سبب الحاجة انما تعلق بها ما في انطلق عليها من سببها في كل واحد من الزكاة مثل الكعبة للصلاة في
الحاجة من غير العمل على شخص الواجب على ما في المال بل على انهم صاروا مكاتباً في سببها في كل واحد من الزكاة مثل الكعبة للصلاة في

يستحق الصلوة ولكن ما عليه العرف المتوجّه إليها في الصلوة فكأن جميعاً قبله وكل جزئها قبله كما لا يخفى
 واحد منهم صرفاً فبينهم ما ذكرنا من حكم النفس بل إنهم معارف الزكوة قبله أيضاً بل لا يخفى في الحكم لأنهم صالحون للعرف اليهم بعد التعليل
 صفت اليهم اسم الكاكتية قبله وصلة له صفة الصلوة إليها إذا استقبلها داخل العبادات لا يخفى أن المقوم بينهم حكمه كان أو أصداً
 المذكورة وقد ثبت ذلك فلا يجوز إحداهما من غير حكم مصارف الأمانات بخلاف من المولف قلوبهم فاسم كان أو مصارف بعبارة أخرى
 وهي اطلاع كونه أحد تعالى وأجزاء بينه بالصلح لا حاجة للعرف واليالي التوق وكان ذلك باباً على حدة كتاب النحال اليوم يعطى إلى
 على الحاجب بل جزء من حيث في العمل للفقر في جناية الصدقات كذا في الأسرار قوله وأما كذا أي ركن القياس فما جعل أي الشيء الذي
 جعل علماً إلى آخره لكن الشيء جاباً الأقوى لغة وفي عرف الفقهاء كمن الشيء بالوجود ذلك الشيء إلا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما
 لم يكن للقياس وجوداً إلا بالمعنى الذي هو منطوق الحكم كان ذلك المعنى ركناً فيه وإنما سماه علماً لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
 والتعليل أسراراً على الحكم في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى مع فاعلم الشريعة في الحل وهو معنى العمل ثم الحكم في
 المصنوع عليه أن كان مضافاً إلى الشيء وفي الفرع إلى العلة كما هو مذهب شافعيه والظاهر أن المقضى الإلهام إلى زيدوا المصنفين ومن
 تابعهم يكون ذلك المعنى علماً على وجود حكم النفس في الفرع وإن كان الحكم مضافاً إلى العلة في الأصل والفرع جميعاً كما هو مذهب
 مشايخهم فمن أصحنا وجهه والأصوليون يكون ذلك المعنى علماً على ثبوت حكم النفس في الأصل والفرع معاً ما أشكل عليه النص
 يعني ينبغي أن يكون ذلك المعنى الذي جعل علماً على حكم النفس من الأوصاف التي أشكل عليها النص لما يصدق كاشتمال نفس الربو إلى الكليل
 والنفس أو بفهمه مبيحة كاشتمال نفس الشيء من مبيع الأبق على العجوة من التسليم لأن ذلك المعنى كما كان مستطاعاً للنفس
 لا بد من أن يكون ثابتاً به مبيحة أو ضرورة وجعل الفرع نظيراً الذي يمكنه لوجوده في نفسه في له ومكبر راجع إلى النفس وفي وجوده مبيحة إلى
 حالها الطبيعية في نفسه للفرع يعني وجعل الفرع مثلاً للنفس أي المصنوع عليه في حكمه من الجواز والنفوذ والحل والمرتب بسببه وجود ذلك المعنى
 في الفرع وتعليل هو ما ذكره في العلة القاصرة وكذا في التحقيق أن كل القياس الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف للحاجب ما حكمه القياس
 فتمرة القياس تتوقف عليه ولو كان ركناً فيه لتوقف على نفسه وهو محال وبهذا أحسن لأن انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى الذي
 بدون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المحدث يظهره في جنس تغيير لما جعل علماً وأعلم أن القياسين اتفقوا على
 أن كل أوصاف النفس بحيتها لا يجوز أن يكون علماً لا تأثيراً لكثير من الأوصاف في الحكم فإن من العلوم أنه لا بد من الوصف المذكور
 المذكور في قوله عليه السلام للحاجب في خيار رمضان اعتق رقبة في الحكم فإن التركي والسندى كيدسوار ولا يعني الحرة ولا وقوع الأهل
 فإن الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى إلا أنه وكذا الحكم في سائر الأحوال فانهما يشتمل على سكان كذا وزنان كذا ولا بد من
 مثل به الأوصاف في الحكم فثبت أن التعليل بجميع الأوصاف مستقيم وأن التعليل بجميع الأوصاف لا يوجب إلا ما لا بد من النص من عليه
 وذلك فاسد وأتفقوا أيضاً على عدم جواز التعليل بكل واحد من الأوصاف لما بينا أنه لا تأثير لجميع الأوصاف في الحكم إلا ما
 أن الحكم يشتمل على انحصار كيفية مطبوعة مقتاتة جسم شيء ولم يقل أحد أن كل وصف من هذه الأوصاف علة
 الحكم الربو فيها بل العلة ببعض هذه الأوصاف وأتفقوا أيضاً على أنه لا يجوز للعقل أن يجعل باي وصف شاعر من غير
 دليل لأن ادعاء وصف من الأوصاف أنه علة بمسئله دعواه الحكم فلا يسع من غير دليل وهذا المكن بد من إقامة الدليل

على المذكورين بعد ذلك بعد الاطلاع على ما تقدم من شروط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف فقل ان الوصف بعد صلاصة
 الحكم يحتمل ان يكون متصفا كالشاهد يحتمل ان يكون محروفا فكل من بدس العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلو
 سلم على النقوض والمعارضات تثبت عدالة الوصف لان الاصول شهدا منه على احكامه كما لو كان الرسول في حال
 حيوة فليكون العرض على الاصول واستنوع الاصول من ردة بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرد
 ووجه قول العاصم ان ما يثبت الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يفتاح حجة وتبريح احتمال الصواب على احتمال
 الخطا والغلط والاي وقف عليه من طريق حس فطريق سحره الاستدلال بالآثار الذي ظهر في موضع من المواضع الاربع
 انما تضمنه صدق الشاهد بالآثار من مخطورات ودينه فان اثره لما ظهر في سعة من اثاره كل صانع مخطورات ودينه يستدل به على ثبوت
 من الكذب الذي هو مخطور دينه ايضا وكذا كيعرف الصانع على احواله بالاستدلال بالآثار من كمال الشاهد تعالى اليه في ايات كثيرة
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لبعرة ومن اياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض باخرة
 ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثار الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول كمن عرفته ببيان بان بين ظهور لآثار
 في محل جمع عليه وما كان معقولا لاشئ الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لعدده من الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفته
 الاثر في كل قول في اثبات الصغرة من ان لا اله الا الله في التماسه وان ردا الى علمها وهو رتا مرتبة على المصنف عندنا ومنه
 الشافعي رده على البكارة فمعه كان الابن يزوج منه البكر البالغة كمال الوجود واليكارة كالبكر الصغيرة ومنه تاليس له ذلك
 لقوات وصف الصغير ومنه ليس لان نزع منه الشيب لصغيرة لقوات البكارة كالشيب الكبيرة وعنده تاليس ذلك لوجود وصف
 الصغير وهو سمي قوله لانها صغيرة فاجتهدت البكارة في الصغرة الصغيرة فالتعميل بوصف الصغيرة لتعميل بوصف
 ملائم لان الصغير سوي في اثبات ولاية المناج لان ولاية الاكلح لم تشرع الا على وجه النظر لولي عليه باعتبار عجزه عن المشي
 شفع مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي وفقا لاعتباره به الصغير ووث للغير فكان التعميل لاثبات الولاية
 بالصغرة لتعميل الوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلته الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فاما هي الطواف
 والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة جسي تعذبا لا حترار ومومن الاواني عنها والضرورة كونه في التحفظ وقوط
 الخطر بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر به باع ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة لا ما اضطر ربح اليه فثبت ان رد التعليل
 موافق لتعميل صاحب الشرع والمنساج مع منع اسم المكان او الزمان من الكجاجة اي ولاية ثبوت وقت الكجاجة او في
 مكان الكجاجة او جمع منع بينه الصمد من الاكلح ونجى المصنف على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن السيد ان ان
 المنساج كجمع شكوتة والقياس سناج فخذفت اليا رة تخفيفا اي الصغرة سوي في اثبات ولاية الكجاجة المشكوكات تاثير الطواف او
 اسي مثل تاثيره في الحكم المعلق به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل المصلحة كما لا يصح العمل بشهادة الاشياء
 قبل ثبوت الالبية لانه اسي الوصف امر شرعي فيعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يصح ذلك اذا كان موافقا للنظر
 المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت العلم بمراد العمل به
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة التعليل البوا ليس رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصح ان يكون ملية ويجوز العمل به ولكن لا يجب

لا يتابع جوى اى شئ بنفسه فمكان بالاطلاق قل ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان جهة شريعة فالجهة الشرعية حق فما اذا اختلف
 الحق الا الضلال ان كان بالاطلاق بالاطل واجب الترك وما لا يشتمل بذكره وانهم قد ذكره واثنى بعض مواضع انما اخذ القياس
 وترك الاستحسان به فكيف يجوز ان لا اخذ بالباطل والعقل به ذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة الشهور وكل ذلك
 لمن فى غير رتبة وقدى من غير وقوع على المراد فابونى قد اجل قديما واشد جيانته من ان يقول فى الدين بالتشبه او بعقل
 بلا سكتة من غير دليل تام عليه شرعا فاشج به اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سئل على القياس بالاستحسان الذى هو القياس المتفق
 انه عند اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى علمي وحقي والاستحسان الذى هو وقع الفتنان فيه هو القياس الخفي لانه قسم
 اخر غير القياس اخترعوه بالتشبي ولا شك ان القياسين اذا تعارضتا فى حادثة يرجح احداهما لئلا يكون يترك العقل
 بالآخر لانه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه اولم اهل اجتهاد وبين الدليل لعارض له واشاره
 الى انه هو المعمول به فى الغالب ليرجع على الآخر واعلم ان القياس واحد من القياس والاستحسان المتفقين مقابلته الاخر على وجه
 قاعد جوى القياس ما ضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلته من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما لم يضعفه ومنه اثره بالنسبة
 الى مقابلته فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فان دفع به فساد ظاهره وتوسعه وجه القياس واحد
 نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلته من كل وجه والثاني ما لم يثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفى
 بالنسبة الى سعى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت ملته باثره عندنا فالا لال الطرد وغيرهم قد رتبنا النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد رتبنا النوع الثانى من القياس الجلى لقوة اثره الباطن
 على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساد له لما ذكرنا ان العمق لقوة الاثر ومحتة وحول الظهور فان الدليل
 ظاهر والعقل باطن وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والمخود والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو اغنا والكدر وكذا
 العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركز وضعف اثره اذ ركز البصر بالبناء اليه فلان قبيل الظاهر
 لضعفه للعلية بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود ولا يرجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان كان
 الترجيح فى الاقضية لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا صيرورة الشهادة محبة بالولاية التاجتبا لمحبة والمساواة
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصديق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى القوة
 فاما صيرورة الوعد محبة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثره على غيره انما لا سلم ان القوة او الزيادة فى فعل الله مستورة
 لان المراد بالعدالة هو الانتخاب من مخلوقات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجبته الكل كان عدلا وان ركب
 واحدة منها لم يترك عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعاني فتصوره فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان
 الشك الى اخره ولمساواة من كل قسم من القياسات مقابلته من قبيل الاستحسان ولم يكن يدان بتقديم احد جانبي
 الاخر عند تقابلهما الا الى امرين قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومكس واشج رصده اشارة الى التقدم الثانى رتبنا
 بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فمن قلبية السجدة فى صلوة تارة يركع بها قيسا الى اخره اذ اشارة السجدة فارجح الصلوة وركوع بها الى اخره ان الركوع خارج

الصلوة ليس بقرينة فلا يوجبها هو قريب من قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في غيرها لم يكن فيها ركعة وانما السجدة قبل ركعة
 ركعة ركع على حدة التلاوة وان شئت جازها في الركوع يحتاج الى القيمة والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحالها صورة ولان وقتها
 معني فريش انما هو افتقار معنى يتاوى به الواجب ومن حيث انما يحالها صورة يحتاج الى القيمة بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي
 فلا يحتاج فيها الى القيمة وقيل معناه ان شارف ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليد بالركوع المحققين وان كانت السجدة في وسط
 سورة فريش ان السجدة ما تم يقوم فيها ما بقي ثم ركع وان ركع في موضع السجدة اجزأه الى قسم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن سجدة
 نواها ولم ينوبها لانها صارت ديناً لغوات محل الزاوية والعيور متساوية صارت مقصورة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب بنا
 في المذنب كما اطهره الا ان القيمة في كل صفات بركة الصلوة فلا يتاوى بالركوع ولا يصح في المبسوط والغيره فالحاصل
 ان الركوع لا يوجب من سجدة التلاوة الا ان القيمة في احد بابا القيمة والثاني ان لا يتحمل منها فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد
 ان يركع ركوعا فاعلم ان لا يصلح سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
 على الفور اجزأه في القياس وبه تأخذ وفي الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج هنا الى بيان وجه القياس والاستحسان
 اولاً ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً ليتضح به الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة
 في معنى اغضوع ولهذا أطلق اسم الركوع على السجدة وفي قوله عز ذكره وخرركنا من ساجد لان الخروء هو السقوط و
 موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأ طأ راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقوط
 الواجب عنه بالركوع كما سقط الواجب عنه بالركوع كما سقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما بالسجود
 من السجود كما ينوب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
 لاحد الطرفين بالآخر وظاهر التشبيه في ظاهر قوله لان الغرض قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود وقال الله تعالى وخرركنا
 و انما هي ساجدة وان كان يدل على ان لا يتسك بظاهر الغرض وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا وجه الاستحسان
 اشترع امرنا بالسجود وقوله فاسجدوا لله واسجدوا اقترب والركوع خلاف السجود اى حينه حقيقة الا يرى ان
 الركوع في الصلوة لا يوجب من سجود الصلوة ولا السجود من الركوع فلان ينوب من سجدة التلاوة
 كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود
 التلاوة المأبى به لا سيما ما خارج الصلوة فركع بها لم يخرج من السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يعاقب ركوع الصلوة
 مقام لسجود لان الركوع مستحق بجزئية اخرى وكذلك ان يركع على نحو لا يلبس من افعال الصلوة اذا التحريم لم تستقله فهذا
 اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان المأبى به لا سيما ما خارج الصلوة فركع بها لم يخرج من السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يعاقب ركوع الصلوة
 وجه القياس صهار مرجحاً لان هذا عمل حقيقة لكل واحد منهما فاما وجه القياس فيما رجحنا اى ثابت بدليل
 هو مجازة محض لان المراد بالركوع السجود اتفاق المفسرين فثبت التشابه خو القرب بينهما بهذا الدليل وبما
 القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالظن في مقابلة الحقيقة ولهذا سمي الثاني استحساناً لا انه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
 كما ترى فهذا بيان لمجوز اثر الاستحسان ولمجوز فعله القياس بمقابلة لكن القياس اولى اى بالعمل به باثره الباطن

ي سبب قوة اثره الباطن الذي يتفرض من الاستحسان بيانه اي بيانه في بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
 لم يشرع فيه مقصودا اى لم يشرع فيه عند الدليل على انه غير مقصود بنفسه اى غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولم يشرع
 بالشرع بالنذر كما لا يشرع بالطهارة به واما المقصود بمجرد الوصول لوانما يحصل به مخالفة المشركين الذين استنصروا من السجود
 عند التلاوة استكبارا والاقتداء بالمقرئين الذين تبادروا الى السجود تقربا وفخارا كما اخبر الله تعالى عن افرقيين في مواضع
 السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يرو الى ما خلق الله من شئ يتبعوه عكسا لما من
 اليهين والشاغل سجدا لم تزل ان الله سبحانه من في السموات ومن في الارض ومبدي سجد من في السموات والارض
 طوعا وكرها ومبدي سجد ما في السموات وما في الارض من واية اشارة الى ان المرد من السجود والتواضع والتواضع والتواضع
 والانقياد وكذا عدم اقتداره بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التفاضل فيه دليل على ان ميته ليس بمقصود بل المقصود
 من التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولما لم يشر
 فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل طوعا المقصود من السجود بالركوع في
 الصلوة لم يحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة وبطهارة وقعت لغير الصلوة
 وكالسجود الى الجحيم يقطع بالسجود لعبادة الموضع بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع تقاسمه ولا عكسه لان
 كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قول عليه السلام
 من يجتنبك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتبادر بغيره والركوع في غير
 اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا يتوب من سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة
 والمشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة ففسار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا
 الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجازع لكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
 بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا لمقصود قوله تعالى لقياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره
 الباطن قسم من وجوده اى قل فانه لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رجا كل واحد
 منها يقول ركني بالاعتقاد وقصدته وقيم البنية في الاستحسان يعقبي بانه هو من عندنا ويجعل كانهما ارثنا معا لحياتنا
 التاميم كما في الفرقين والحمدى كما لو ادعى الاثر او في القياس تبطل البيانات لتعذر القضاء بالكل اكل واحد
 منها للاستحالة وتقدر القضاء لو احده يعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بقصدته لتأويله الى الشيوع المانع من صحة الركن
 فتعين التاميم واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا بطلية وثبت فيه جميعا يكون وسيلة
 الى مثل المانع في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجب يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون
 قضاء على خلاف مقتضى الوجه بخلاف الركن من رجليه فان العقد هناك واحد فيمكن ثبات موجب العقد بتحداه
 في المحل وبخلاف دعوى الشراء وانما لم يحصل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما
 جميعا يعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس بينهما فان

ماخذ وفي الاستحسان القول بقول المسلم اليه وجب الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فالاستحسان في وزعانه لا يكون اشتراكا فاسمه
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التماثل كما لا يخالف في خرمان الثوب لبيع بعينه وجه القياس
 انهما اشتغا في المستحق بغيره وسلم وذلك يوجب التماثل ثم اثر القياس مستبعد ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يتحقق بالاول
 المذكور لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان يبيع خمس في سبع غير الموصوف بان يبيع في ست وبهذا اتين ان
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التماثل فذلك اخذنا بالقياس وسنما اذا اقرارية السجدة
 في ركعة فبعد لما تم اعادة في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزم سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزم وهو
 قول ابى يوسف في الاخر ومنها ان الرهن بمثل رهن بالتمتع استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون هنا
 بها وهو قول ابى يوسف ومنها فاقصبت العقد في الاستحسان خاص وهو قول محمد وفي القياس ليس بقياس
 وهو قول ابى يوسف في قابلية بيع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فالاول وهو قوله
 الا ان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيها اذا دخل جماعة الخرز فتولى بعضهم اخذ المال
 قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السرقه تنجز بالاختراع
 ولم يوجد الاخر خارج الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجه من الكل بمعنى المعاونة كما في السرقة الكبرى
 فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن جلعن اليه ليس بذالك الثوب وهو لا يسه فخرج من ساعته لا يثبت استحسانا وفي القياس
 يحسن لوجوده للبس بعد المعين ووجه الاستحسان ان المعين ينفذ للبر ولا يتحقق البر الا بالاشارة زمان الترخيص عن المعين
 في ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور يبيع الطرارة طار كرهه استحسانا وفي القياس يحسن احتيايا لسور يبيع البهاجم ووجه
 الاستحسان ان السجدة ليس بخمس المعين بدليل جواز الاستفصال شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكرامة
 سببه انما هي القداسة بليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعانه بولده ومن اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو مله
 لحاظه فيمنع سوره جوده مخالطة لعابه للماء فاما سباع الطير فيشرب بالتقار وهو طار بداره لا يعلم جاف فلا ينجس
 الماء بالانجاسة فوجب طهرا الا بشا حصة الكرامة لعدم تحايها من القية والنجاسة فكانت كالبجاجة الحظاة ففي منس نده
 المسائل رجحنا وجازحه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
 الاثر منه بمر لا لا وادونها قوله ثم استحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاشارة وهو ان يرد الغرض بخلاف القياس واستحسن العمل بالغرض ويتك القياس بمثل
 السلم فان القياس باي جواز له لان العقود عليه الذي هو محل العقد معه وم حقيقة عند العقد والعقد لا ينفقه
 غير محال الا ان كان القياس بالاشارة الموجب للترخص وهو قول الراوي ورجح في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
 ملكه فليس في كبل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك للعقد عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
 بالاجماع وبما ان ينفقه اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفصال فنافيه للناس تعامل بان يامر انسانا بخر زل
 خفا مثلا كذا ومن صفة مقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه لا يأم ولا يسل فانه يجوز القياس في مقتضى عدم جوازه لا ينفقه

بفتح سعد وم الحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوت في الذمة كما سئل فلما منع العد من
 كل وجه فلا يصح وعقد كلهم استحواذ تركه بالاجماع الثابت بتعاطل الامة من غير تميز لانه جهة الخطأ في القياس بالاجماع تعيين
 في هذه الصورة كما تبين بالنص فيكون واجب الترك ولا يفتل الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله حاله
 لا يتبع فليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع حقيقة القياس الثانی للجواز معارضا للاجماع
 فقط اعتبارا لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعوت اليد مثل تطهير
 الحياض والايار والا واتي فان القياس باي لمادة يترك الاشياء بعد تعمله الا لا يمكن صياغة المعامل الحوض والبيع وكذا الما
 الداخل في الحوض والذي يفتح من الترخيس بلا قاة الترخيس والدلو تحبس ايضا بلا قاة الماء ولا يزال يعود ويخرج
 وكذا الامانة اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج المار منه اذا جرى اعلاه لان المار انجس بجمعه في اسفله فلا يحكم بغيره الا ان
 استحواذ تركه العمل بموجب القياس المفروضة المحوية الى ذلك لعامة الناس وللضرورة ان تاشرف سقوط الخطأ واستحسان
 بالقياس الخفي للمصلحة فالشيخ اشار الى اقتضائه ورفق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقلل المستحسن اى الاستحسان
 بالقياس الخفي ليعم تعدية الى محل اخر لانه وان اخص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس
 التعدية على ما سئفت بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل للتعدية ثم من شكا لما ذكر
 فقلل الاثرى ان الزنا مختلف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب بيع الباقى قياسا لانها لما انفصلت على البيع فقد
 انفصلت على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على الباقى شيئا في الظاهر بل البائع يدعى زيادة الثمن والعد
 ينكر إمكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما تفرقه وتختلف البائع على الباقى وفي الاستحسان
 يجب البيع على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعى عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره بطلب
 ينكر تسليم البيع بما يقره المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوبه لما تعلق قبل القبض كما تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف من
 وشما في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان الوارث قاتم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم ثمن ووارث المشتري يطالب بتسليم البيع فيكون تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
 حتى لو اختلف المقصود ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان ياخذ المقصود في العمل تجادلان لان التحالف مشروع لفتح
 الضرر عن كل واحد منهما لطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحمل الفسخ قبل اتمامه للعمل كالبيع ويمكن ان يحمل كل واحد
 منها مدعيا واستكرام على الوجه الذي قلنا تجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اى الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اى لم يجب للمعين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعى لنفسه شيئا على البائع اذ البيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف في
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة وبه والى يوسف فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارثين لئلا يوافقا واث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة متبقية متممة كان القول قول وارث المشتري والى جري التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول بعن القياس تحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان في السلعة فانه بيعتها اتفاقا ومردون

العلية تقول في سائر العلل الموجزة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع بحيث يفتي بعدم العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبين ذلك في بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذا الركون سوران وهو يشبه
شكلا فالزفر في ركن الصوم وهو النساك قد قامت ليوصل المفطر الى جوفه وبذا تعليل يوصف سوثر ولزم عليه الناسي
خامه لا يفسد مع قوتها الركن حقيقة فمن اجاب بخصوص العلة اي تخصيصا قل انتع حكمه به التعليل شتمه اي في صورة الناسي
المانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقدنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم بده العلة فانها قدمت بسبب زيادة تحقق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الي صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكم لله وحده فكل فضا
فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه من البناء ما صار الفعل عقوا اي ساقطا واذا لم يبق فخطه معتق لا شرعا كان
الصوم باقيا كما كان عدم الحكم وجوب المفطر لعدم العلة الموجبة للفظ المانع منع من الغطر مع قيام العلة لموجبة لقاوا فيه كالم
الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة الما كس فلان الاكل قد وجدنا والفعل المنه لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكا اذا
الاصل هو المطابقة ولما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف مستحقة وقد حكم بمرج العقل بوجه اهل المتنافين بالباب
فاستثنى الاخر ضرورة وبما الشرع فلا بد لومعت لا يفطر فاكل ناسيا بحيث في يمينه وما انكشاف الحقيقة فلهذا والاكل حقيقة فالتا
بعضه يودي الى ما ذكرنا والجواب انما لا نجعل الاكل في الاكل حقيقة ولكن لا نجعل باللفظ منته الى سادس الحق من حيث
التب وسلة المفطر ممنوعة فلا بد من دليل من عدم دليل الشخص اي الشئ الذي جعل عند اهل التخصيص ناعا للحكم بقيام
العلية من نفس او غيره وجعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وبذا اي جعل ما يورد دليل المصنوعة دليل لعدم اصل بذا
الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظنا الاصل واحكمه بفتح الهرة فيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان العلة لا يتلج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة لا يمكن رد ما يرد تفقنا عليه بهذا الطريق ولما الثاني فلان لا يبرج
صورا التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التخصيص راجع الى العبادة في التحقيق لان
العلية في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريدين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشفت قوله واما حكمه في حكم القياس فتعدية حكم النفس اي تعدى حكم الى ما لا نعرض
اي اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل النقص فيه وزاد القاضي الامام والمجماع ولا دليل قوي الراسي اذ من شره صحة القياس
عدم دليل اخر فلو لا في فيه التفسير راجع الى ما في لثبت الحكم في ذلك المحل ليجالب الراسي لا يبريق القطع اذ القياس من
الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا لشارة الى ان المجتهد يتخطى به
ويصيب كما سونغب العادة والتعدى حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل من التعدية كان بالما فلان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة الاثر لا بد من عند الشافعي مع وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير بشرط التعدى ومكشوبت الحكم في المنصوص عليه بالعلم
ثم ان كانت العلة تعدية ثبتت الحكم بها في الغرض ويكون قياسا وان لم تكن تعدية بقي الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلها
بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعله يكون التعليل اعز من القياس والقياس نوعا من واصل هذا الفصل ان
اهل الاصول اتفقوا على ان رعاية العلة شره صحة القياس وعلى صحة العلة القادرة الثابتة على واجماع ويستلغو في العمدة القاصرة

الاستبطان لعل من الروايات القديمة فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين ومائة المتأخرين منهم كالشيخ
 امام ابن زبير ومناصبه الى تضادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه والى عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
 والمتكلمين مثل الشافعي رحمه وعلامة اصحابنا واحدا بنزيل والقاضي ابن بكير الباقلياني ومحمد الجبار والى الحسن البصري صاحبنا
 بذهب مشايخهم قندي اصحابنا عيسى بن الشيخ ابو اسود رحمه وهو مختار صاحبنا ليزان تمسكو في ذلك بان هذا هو الرأى
 من الكتاب والعلامة من بعض النسخ التي يخلق بها الاحكام الشرع فوجب ان يتعلق بها الايجاب بل هو الحكم سلفا سواء اتحدى ال
 فرع او لم يتحد كسائر النسخ من الكتاب والسنة فان الحكم ثبت به خاصا كان او عاما وبذلك الان الشرع في الوصف الذي يعلل الاصل
 به قيام دلالة التسمية به ومن سائر الادوات من التأثير والامانة والمناسبة وذلك تحقيق في الوصف الذي يقتضيه المصنوع عليه
 كما يتحقق في الوصف الذي يتحدى من المصنوع عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليق لا يثبت المحجور من التعليق الا ان
 وكونه غير متحد لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المخصوصة اما لما نه بانجز من ان يكون حجة كما في النص فلم
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعدد ما كان تعدد ما ساقو قولا في صحة ما لا يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعدي يتوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
 الفرقين الاول بان دليل الشرع لا يدرى ان يوجب علما او علما او لولا غايتها كان مشا واشتغال بالابا لم يفيد وبذلك هو التعليق لا يوجب
 علما لانه دليل على بلا خلاف ولا يوجب علما في المصنوع عليه لان وجوب العمل في المصنوع عليه مضاعف الى النص لا الى العلة لان
 فروع التعليق فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعديل اذ التعدد على اعمى الجمع بين امكن العمل به ال
 اضغما ما يرد العقل فليس للتعديل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك بالتعدي فخرنا انه ليس للتعديل حكم سوى التبعة الى الفرع
 فاذا نزل التعليق منه كان بالغا فان قيل الحكم بعد التعليق مضاعف الى العلة عندى في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
 دليل الحكم النص دليل الدليل اذ الاول لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اذ لا بد لما من اشتراك الماصل والفرع في العلة
 ترى تلك تقول انما الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتحدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليق بينا لان
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة مخصصة قلنا انما هو الحكم الى العلة في المحل المخصوص عليه بعد
 التعليق غير مستقيم لان الحكم قبل التعليق كان مضاعفا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليق كان مبطلا للنص لا ينافي في
 حكم والتعديل على وجه يكون من غير الحكم النص بالغا كخلف اذ كان مبطلا ليرفعه ان العلة انما جعلت سوجبة منه النص بالاجماع
 الصلابة بمعنى المدة والمسلمين فلو جعلت سوجبة في مورد النص لم جعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لها انما علة شرعية فلا يمكن ان
 ان تجعل علة فيما تجلدها الشرع علة فيه وقولم العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما ان تارهم الاصل بالفرع
 ان كثر فيه مضاعف الى العلة فمما يدان ان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يثبت الفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدد فلا
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاعف الى العلة وان كان مضاعفا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق ثمة بالتعدي وهو اشتراك الماصل
 والفرع في العلة وبذلك توقف اول الكلام على اخره اذ اطلق عليه جملة واقعية فبان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية في تحقق الاشتراك
 في الجزاء بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب قلنا انما هذا هو العمل في العلة القاصرة المخصوصة فان الشايخ كما نص عليها

فاما اذا ذكبت بلا بيانها في الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالرأي المضاعف بالحكم مضاعف الى العلة ابتداءً
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانهما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص عديدين كل وجه ولم يحصل كذا كسب
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الضرر كبناء العلة اشار الى اليسر بعد التدان قبل التسليم انحصار العلة على ما ذكرنا في انما هو احداهما ثابتة فصار
 الحكم بالنسبة كذا كرس في الكتاب شيقول التبعيد بالتعليل المتدنية الى الفرع بعد عرف انحصار الحكم به في انما هو احداهما ثابتة فصار
 العلوية والقبول بالعلم والنازعة الى التدقيق فان القبول الى قبول الاحكام المتقولة ايسل منها الى قول الحكم ودرارة المتدنية والنازعة
 التبعيد من التدنية عند ظهور علة اخرى متعددة الابدان لا يسل على استقلال التبعيد بالعلية على ترجيحها على القاصرة وكولا القاصرة لتدني
 الحكم بما من غير توقف على دليل صحيح ومحيي القواعد الجليئة واذ ثبت هذا القواعد يجب القول بعينها فلما حصل هذه القواعد بانها
 اما الاولى في فلان الاختصاص بحيل ترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بعينه الا على ثبوت الحكم في النصوص عدي
 دة وانما يعم حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل لا يثبت
 لا يتبع التعليل بما يتدني لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل وصفا ان كل واحد من التبعيد الى الفروع واحدة اكثر تعديا من الاخر
 يجوز ان يمتنع وصفا بتدني احد ما والتدني الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتدني لانه اقرب الى اعتبار المأمورين من غير
 التبعيد فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالأجماع بنينا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بوجوب
 ان يثبت الحكم بعدة استحقاق وجوب القاصرة لا يدل على عدم الحكم وخير النصوص عليه الجواز ثبوت العلة انفسها اليه اشار
 شمس الأمانة بعدة العلة واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأي لا يوجب مخالفا اتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
 التعليل فانية اذ لا يثبت على حكمه ولكن يشع لم يعتبر فلن الا ضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها على وجوب العمل
 اختصاصا نظر الى العلة العلم او وجوب العمل واما الثانية فلان التسليم ان القاصرة تقارض المتدنية على وجه يحتاج الى دليل صحيح
 لان المتدنية اذا ظهرت في موضع القاصرة فطر تأثيرا في العلة عند نادون القاصرة وعند المتدنية راجحة على القاصرة كونهما
 اكثر فائدة وكونهما متصفا عليهما على الضرر في القواعد والحصول فيهما فافا هو لم يتوقف ترجيح المتدنية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن القاصرة واقعة للمتدنية بوجه فثبت ان ليس فيها فائدة فكان وجوبها وحدها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس يلزم
 لانهما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتدني لتوقف تقدم احدهما على الآخر ولا يتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
 بل هو توقف مية كافي في توقف وجوب كل واحد من التصديق على الآخر وان ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
 من بيان القياس بشرطه وحكم شرع في بيان دفعه فقال العمل شتان طرية وموثرة فالعلة الموثرة ظاهرة اشارة بنص وجماع
 في جيب الحكم المحلل بهما مثل التعليل لجهة الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالوقوع على امرياته والعلة الظاهرة
 هي الوصف الذي اعتبر فيه وراى الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع شخص
 وجماع والاحتياج بالطر فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التميز بين العلة والشرط والطر ولا يصلح منه الا ان يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان القوي وليس في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن ائمتهم انه يسك بطر ولا ياسب الحكم ولا يؤثر
 فيه وانما نظر وافي الاقيسة من حيث الحافى وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعية ولو كان الطر

صحيحاً للمعطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الامثلة المقدسي سمى الان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجمهور وما في الوجود
 اهل النظر وجب ونصاً بالطرق التي هي اصحاب النظر والى القول بالتأثير في شرح في بيان وقال وما وجد في العلل الطردية
 فاربعة مقدم القول بموجب الكثرة لانه يرفع ما اوجبه عند استدلال فكان ادلى بالتدعيم لان المعيار في النزاع هو ما كان
 المؤثر في حصول المقصود يستعمل بما لا يندو نوع من المسئلة وقدم المصلحة على ما لا يندو نوع من المسئلة لان النزاع في المسئلة
 بالنسبة الى ما دونها ولا انها اساساً لمنظرة فيقتضي العواجز والحيثيات بين المسائل وكان ادلى بالتدعيم وقدم فساد الوضوح على التخصيص
 لانها اقرب في الدقة كما ينبغي قوله لما القول بموجب العلة فالترام ما يبرز من العلل بقليل وذلك مثل قوله اسي انه قبول المسائل في
 العلل عليه تشبيه يعني مع بقا الخلاف في الحكم المقنع ودريل عليه عبارة عامة الاصوليين في تسليم ما اتخذه الاستدلال كماله ليدخل
 وجه لا يزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من المعارضة انما يتحقق فيها اذا ثبت للعلل بديل البطلان فيقوم انخذ
 انخصم فبالترام المسائل بموجب دليله بقا انما حاشي الحكم تبين ان ذلك ليس مانعاً للعلل كما لو قال ان الخصم انما يفتقر في صلاته
 بالفضل او صوم الفاضل غير لازم لانه بالشرع لعل لا ينبغي في فاسداً فلا يلزم منه القضاء بانها قد كاد له فلو كان للترام ذلك
 او فقول عندنا لا يجب القضاء بالافاضل حتى لا يجب اذا استدلالاً باحتياطه بالكان يتبعاً فقد ذكر في هذا ما ذكره بصريحه بالعبارة بالشرع وفوق
 بالمشرك في جهاد وجوب القضاء وكما لو قال في استدل به انما سقطت الكفاية فلا يلزمها الطلاق كالتفصيل العلة فيلزم وجوبه فيقول انما
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلزمها بوصف انما مستند من غير انما صح اثبت لعل انما حصل النزاع فلا يكون كذلك يمكن مسائل وفيه لزمه في
 مع بقا مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فاصحاً لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب تبين وان
 القعيين واجب تبين ان التبيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه ليعين ام لا فاعنده ليس تبين لعدم وجوبه المقصد
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تبين لاي هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاج في هذا الوقت صار اطلاق النية
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه ولم يجز زيدون العتقين وكذا ما هنا في صفة طلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
 يتحقق في القسم الاول بخلاف هذا الحكم ككثرته وتضعيفاً وهداً الوتوف على ما هو مقتضى انهم من جهلنا بخلاف محل النزاع وهو
 الاحكام المختلفة فيما فانه وانما يفتقر انهم من عندنا ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الامثلة انما هو بالعلوم
 وادى معرفة المبادئ والقول بالموجب فيصير صريحاً بالرد الى القول بالمعاني العقلية المؤثرة لانهم لما راوا ان الامثلة
 بالطرز لم يفتقر عنده شيئاً حيث يمكن رد هذا النوع من المعارضة بالوضوح وذكروا بعد في المناظرة او صافاً مؤثرة لا
 يمكن رداً بهذا النوع من المعارضة لانهم لم يتصوروا اوطر وصف ورد عليه بهذا الاخر من اضطر الى بيان التأثير لذلك كما
 يصحح على محض قوله وانما لزمه انما لزمه امتناع المسائل عن قبول ما اوجبه الجواب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت
 على مثال الخصومات في الدردوسي انوقف في حقوق الجاهل ودليل يدعي على المسائل لزمه ما دام اثباته عليه والمسائل مدعى
 عليه فكان سبيل الانكار رد في المدعى عن نفسه والاصل في الانكار المصلحة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للمسائل ان
 يتعدى الى خارجها لاعتناء الضرورة وهي التي هي اصحاب النظر والى القول بالاثار لان المسائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل
 لا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر الجواب الى بيان لعل الامثلة لانها في لعل الطردية على اربعة اوجه

لينة

[illegible]

في سبيل الوصف الحكم وهو التمسك في انما هو في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
الا اذا كان له انما هو في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
في الوصف لا يجب التمسك فان قال المصلح ان لا يشرع في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
يكن الوصف بدون التمسك عند الحكم بالوصف الاحتجاج على حجة مثل كافر انهم يثبتون على سبيل التمسك في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
سما هو بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
ان المراسم صالحة الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
عن السلف متناهية الحكم وابل المراسم في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
وتجمل مثل هذه الحاشية قوله في التمسك بالوصف الاحتجاج على حجة مثل كافر انهم يثبتون على سبيل التمسك في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
صالح لهذا الحكم واثبات قوله في التمسك بالوصف الاحتجاج على حجة مثل كافر انهم يثبتون على سبيل التمسك في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
الا انما يربطه شرط انما هو في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
التمسك بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
ين صريح فيكون فسادا وضاعا ولكن التمسك بالوصف الاحتجاج على حجة مثل كافر انهم يثبتون على سبيل التمسك في الوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
بين صريح قبله السائل المتبادر في سوال اخر ولما صحت هذه الحاشية بدون فساد الوصف كانت تفسد الوصف واما الحاشية في نفس الحكم فتشتمل لنا
في التمسك بالوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
في حاشية الزيادة على القول بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
محمدا فكن كيدا بالاستيعاب الذي هو منه فيه لانه زيادة على القول بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
ان التمسك بالوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
في حاشية التمسك بالوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
منه صريح في حاشية التمسك بالوصف بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
عليه اوصاف لوجود الحكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدمه لا يصلح الاضافة الحكم اليه لا يثبت
الشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فيجب اضافة المصلح الى الوصف كان للسائل مطالبة التمسك على سبيل
اليه وهذه السامعة مختصة بالاصل فان قال لا يعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته فلما بذل جعل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على ان ان سلفنا ان ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت بكونه اثره بالايجاع او بالوصف فذكر التمسك في هذا
المقام ان الاستدلال كان بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
استدلال الوصف فان شاك في حجة بغيره صريح بالاثبات الحكم وكونه لان الوصف في التمسك وكلامه واضح في انما هو الحكم
ولا بد وان كانت له فتمت اضافة محرم وصاحبها كاذب فهاض بكنان حكم مستسما حجة الى تداره وتشل فلا يجعل حرام ليس لان

ومثال بده العامة: لنا في تسليم بان اللقح لا يثبت على غير عند الدخول في ملكه لعدم البضعية كائنا ما كان له السلم ان كان له السلم
وهو من المتفق في ابن العم عند ان ثبت لعدم البضعية بل بعدد اللقحة وعدم الحرمة في قوله وانما فسادا لوضع كذا فسادا لوضع
مباردة من كونها في القياس من حيث قد ثبت اعتبارها من حيث ادراجها في التفتيش الحكم ومباردة بعضهم فسادا لوضع ان لا يكون
القياس على البنية الصالحة الاعتبار في ترتيب الحكم كسلطة التفتيش من التفتيش وانما من التفتيش والاثبات من التفتيش
وبالتفكير هو فوق المناقشة في الموضع كما بينا لان المناقشة قبل مجلس يمكن الاحتراز من مجلس غيرا لفتن عن حصة التفتيش
بالجواب او جزاءه قيد فيمنع من التفتيش وانما فسادا لوضع ففساد القاعدة التي هي عليها الجواب كما صلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز منه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا يرد سوى الانتقال الى ملكه اخرى قال نفخس الائمة رحمه الله فسادا لوضع
من اجل منزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على التفتيش لان لاداءه انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يستعمل بعد صحة ادائه والشهادة منه فاما من التفتيش في الاداء فلا يصار الى التفتيش لكونه غير مفيد فاذا ورد على الجواب
بده السؤال انما يطرأ الى الجمع من الطرق الى بيان الملازمة والتاثير في القياس وبين ان الجمع بين الضبط والاصل فان قيل
والاصول قطعها ثم لا يشتغل بعد بطر واحد من دروش هذا السؤال عليه وذلك مثل كميل اصحاب الشافعي لا يجاب بالفرقة
اي لا يثبتها باسلام احد الزوجين اى بسبب اسلام احدهما والباقي صلته بتعليل اى بجلو النفس للاسلام ملة لا يجاب بالفرقة
في غير المدخول بهما حيث قالوا الاسلام احد ما يجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير المدخول بهما من غير تفتيش
على تعاضل والتاثير على اقتضاء العدة كروية احدهما والبقاء النكاح اى بطل تسليم البقاء النكاح مع ارتداد واحد بهما الى
القضاء والعدة في المدخول بهما حيث قالوا بده فرقة وجبت بسبب طار على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتناول الى
اقتضاء العدة في المدخول بهما كالاتفاق فاجوب الفرقة بنسب الاسلام في مسئلة واحدة وكلما بقاء النكاح مع الردة
على السنة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كونه الثانية فانه
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والرودة قبل المدخول تثبت الفرقة بنسب الاسلام والرودة عند الشافعي رحمه الله
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء وثلاثة اقراء فانه اى تسليم في المسلمين كما بينا فاسد في نفسه
لان الاختلاف حصل في سنة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر في السنة الثانية يحصل بردة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام والحكم ايضا الى المحاد في الاول الى اخر الاول واصل وجوب ما حدث في السنة الاولى هو الاسلام وكذا
اخره صفتين وجوب هو الاسلام لا غير فلو ائتمنا الفرقة لو ثبتت اضاقتها الى الاسلام الذي حدث في السنة الاولى فذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ما صلا الحقوق والاملاك لا قاطعا لما في السنة الثانية اضماد هو الارتداد وهو اخر الوصفين
وجوب فوجب اضاقة الفرقة اليه وهو منات النكاح لانه يبطل مصير انفس المال جميعا والنكاح ينقض على العصة واذا كان كذلك كان
التسليم لبقاء النكاح الى القضاء والعدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في نفسه لانه تسليم لبقاء النكاح في سنة ثانية فهو بمنزلة قوله
الردة لا يصح معولين لوقبنا النكاح مع الردة التي هي متافية لزم ان تحمل الردة حقوا اى من حكم المدوم فكيف يمكن الحكم ببقاء
النكاح كما جعل الاكل كذلك في سنة الثانية وبما لا يصح ان يكون سعة كونها في نهاية الشئ قوله لو انما المناقشة فلهذا

وهو اعلم اقام مقام النفس انما ذكرنا في الاصل في جواب هذا السؤال ان الماء بطوره نفسه
 لا يقبل الا ان لا اقل حتى لم يكن سببا لاضطرارنا الى التفسير لان حقيقة ان حقيقة الحقيقة هي حقيقة لا حقيقة
 فبما دون عين واستغنى عن الحقيقة لا بما دونها الطهر فسادا للبل كالمسائل بل الذي يقدر على الاذالة في قاعدة الطهر فساد
 الوجه اى الوجه الاربعة المذكورة في المسئلة في الطهر الى القول باننا في حيث لم يرد من هذه المسائل بالبالغة
 الى بيان التاثير فيما ذكرنا من الاوصاف الطرية او يعطى بهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المماس والاسماض من
 الاستعمال بالطهر حيث لم يكن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان وضع العلل
 المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضوح لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او الاستدلال بما هو ثابت بهذه الادلة لا يكتفى ان يكون
 فاسدا في وجهه وكذا لا يتصور بالمتاخر حقيقة بل وكذا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وى لا يكتفى بالمتاخر حقيقة وكذا
 التاثير الثابت بها بملامات رضاء بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تقبل حقيقة التعارض كما لا يكتفى حقيقة التاثير
 الا انها قد تقبل لزوم التعارض ضرورة بحيث يمسها التاثير والرجوع الى دليل اخر لعلنا باننا مع والمفوض فكلما العلل المتنبطة
 منها يجوز ان يشترط في ملامات رضاء بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تقبل حقيقة التعارض كما لا يكتفى حقيقة التاثير
 بطل نفس الدليل ويلزم منه تسمية اهل الحقيقة الى صاحبها بشرط وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يطل الدليل بل يتردد ويلزم منه
 لجهة الجهر الى الالى صاحبها بشرط وذلك جائز لا يكتفى فان قيل ان لم يتم فساد هذا النوع من الدفع فسادا فبطل ظهور التاثير
 وصحة ذلك فيرسل لان الدفع بالمائة لا يحل لاحتمال عدم صحة الوصف لعدم تاييد صحيح بالمتاخره وفساد الوضوح لهذا الار
 ايضا كما في العلل الطرية وان اردت فسادا بعد بطور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن لما لم يثبت ثبوت الاثر لاسدرة ايضا
 لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل صحيح فاعلم ان معنى الملامات بعد ما لا المعارضة فكلما استنادا فسادا فبطل ظهور التاثير لكثرة
 تبين باننا في لاند لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين ان لم يكن محض للمناقضة وفساد الوضوح فكلما الملامات فاضا في حقيقة طلب
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره ولم تبين ان ذلك الطلب كان بالاطلاق والتحقيق فيه ان جميع لما كان من قصد
 التحليل بوصف موثر معين ومناسا واصناف بعض للتعديل لا يحتمل ذلك الوصف للمناقضة وفساد الوضوح اصلا قبل ملامات وفساد
 وبعده اذ لو استعملوا قبلنا به البرهان في موثرتنا في التاثير والتاثير وانه موثرة حقيقة فاما اذا طعن في طريقه فيمكن ان يكون
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا لا يطر ويوجد في فساد الوضوح فكلما يوجد في الادعاء صحة حقيقة حقيقة المناقضة وفساد
 الوضوح فيجوز للسائل وقد يهاجم الشيخ رحمه الله فيكون له ليس للسائل بعد الملامات الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام في قوله
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى في بيان انواع الملامات ان التاثير اذ ثبت للوصف سببا والسائل عن الملامات الى القول باننا في
 العلة ان الممكن ثم الى العلق ثم الى العلق كما اشرنا الى المعارضة في هذا الموضع لان الدفع الى ان تسليمنا اعله انضممت بقا الخلافات
 مع انه اقرب الملامات بها بالهاتية فان ادلى من ادلى الى عارضة التي هي استواء السائل بقواه كذا في الشان اذ لا تصور
 مناقضة في ذلك وقد تحقق في ذلك على التاثير المؤثرة بحسب دفع ذلك المتحقق في ذلك في بعض الملامات العلة الطرية
 حيث لا يمكن دفعا عنها في تحقيق الوارد عليها بطلان جميعه اذ لا يطر الى التاثير بل ان اعلمنا اننا يمكن دفعه لوجه الاول في

بان يقول ما ذكرته عليه ليس بوجوده في صورة النقض فكلما كان في الادل على قسا والعلية والثابت بالمتن الثابت بالوصف دلالة و
 وهو لا اثر بان يقول ليس بالمتن الذي جعل الوصف به علته وهو الثاني موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علته واذا
 لم يكن علته لم يكن نقضا والثالث بان الحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستقلا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم ينظر لوجوده
 فلا يكون نقضا وهذا التصريح من المتن انما يستقيم على قول من جوزه تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يأتيني هذا الدرس على نفسه
 والاربع بان من المطلوب بالتبديل كما به وما حل خرج من المناقضة ان جعل متى امكن الجمع بين مكرهاته وبين ما يتصور من
 لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين اثنين غير ممكن ومنه لم يكن الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكن الجمع من غير وجود
 عن الاول فصيح الدرس بما كنا نقول في الخارج من غير المسلمين ان تحيل خارج من يدن الانسان فكان هذا كما لا يول فيورد
 على هذا التبديل اذا لم يسأل لم يتجاذ من الجمع نقضا فانه خارج عن غير المسلمين ومثله حدث في المسلمين بالاطراف فتدفعه
 او بالوصف اى بان الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخارج هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر كالمثل
 يخرج من الدار ولم يوجد هذا المتن فيما اذا لم يسأل لان التماسه بعد في محلهما لم ينقل عنه فان تحت كل جملة رطوبة وفي كل حرق
 دما والجملة سائرة بها فاذا زالت الجملة صار مقتضاها لا اثارا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او غمرة شراة واذا خرج منه
 ما كان مستترا به يكون ظاهر الاثارا واما في خارج اذا فارق البيت او غمرة الاثرى انه لا يجب فصل ذلك الموضع بالاجماع
 وان جاز قد لا بد من ولو ثبت وصف الخارج لوجب فصل ذلك الموضع عن دليل كان او كثيرا ولو جاز عندنا اذا جاز قد لا بد من
 وليس اذا كان ما دون ذلك به حيث لم يجب عدم الفصل بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلهما قوله ثم
 نرفع بالمتن الثابت بالوصف لان في الوصف بالمتن الثابت بدلالة هذا الوصف وهو الثاني فان الخارج اخبرنا صارا حدثا بقاء
 ان مؤثر في نجاسة ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب فصل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
 اى بسبب ما يخرج من البدن لا يتصل بالوصف بالتجزي فيجب فصل كل فمخرج لا يقتصر على الاعضاء الاربعة كما في البول وقدر
 بقوله باعتبار ما يكون منه من اصابة النجاسة من الخارج فانما يوجب فصل ذلك الموضع ولا توجب فصل جميع البدن بالاجماع
 كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب التطارة وفي محلهما كذا وغير محلهما ثبت بدلالة التاثيران في محلهما تثبت بدلالة التاثيران
 غير السائل لم يدخل تحت التبديل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف مستقيا وان وجد صورة ومثله يكون محلهما للعلية
 يكون نقضا قوله ولورد عليه صاحب الجمع اسائل في دفعه بالحكم بيان اى على التبديل المذكور نقضا صاحب الجمع السائل فان كان
 من جرمه خارج نجس من يدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينقض به الطهارة اتمام الوقت بقاء او اتمام بعينه الفرق بين
 عن نوازل عند دفعه بالحكم بالوصف اى دفع النقض الوارد ويمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو لزم لثالث بان يقول لا نسلم انه
 ليس بحدث بل هو حدث ولكن ما خرج مكره الى ابعد خرج الوقت من ذرة لحظ على الخارج من جملة التكليف وهذا هو ما
 الطهارة الصادرة اخرى بعد خرج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروجه
 الوقت اذا هال بعد سليمان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه المانع كالبيع بشرط الخيل وهذا النوع من الدرس انما يستقيم
 على قول من جوزه تخصيص العلة كما بينا في الشف وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهو انفسم الرأى بان يقول انفسم الرأى

المطلوب منه وعلته معلوم على مثال قلب الماء فان العلة تكونها اصلا كان على من الحكم والحكم كونه تبعا كان انخل منها وهذا الحكم
 ايجبه على التعليل في قوله اعلاه فكان قلب الماء وانما يصح هذا النوع من اقلب فيما اذا حصل الاستدلال بالحكم بان تجعل حكما في الاسباب
 علة الحكم اخرى ثم صرنا الى الفرع فالما اذا حصل بالوصف محض فلا بد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما
 علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من اقلب وذل قول صاحب الشافعي رحمه الله ان ان الاسلام
 ليس من شرائط الايمان حتى لو دعي لزمى احرار الثيب حرم منه به الكفار حبس بجلد بجرم ما به ويحرم شيعهم كالمسلمين اى لا احرامهم
 ويقر له اشارة الى ذلك فان البكر من العبد لما لم يجلد ما به لم يجرم الثيب بنهم والمبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فعملوا
 بجلد الما به عليه لوجوب الرجم قلنا المسلمون بجلد بجرمهم لان غيرهم ترجم لانه ترجم شيعهم لانه بجلد بجرمهم فعملوا ما به ما نصب علامته في الاسباب
 وهو بجلد علامته حكما واجله حكما فيه وهو من التفسير قلنا القلب محله من حيث محل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
 اوجب العمل وفيه ما سعى المناقضة لان ما بجلد السبل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل الحكم وقل من غير رتبة حكما فسد الاصل وخرج
 من ان يكون مقبلا على الاستدلال في الحكم المطلوب فيجوز قياسه بالقياس عليه فعمل هو معنى قوله فلما احتل اى بدأ بتعليل الانقلاب فسد
 الاصل وبطل القياس وظهر من الاقوال الكفاية بجرم ما به فترجم شيعهم وبذلك ليس بشبهة فضلا عن ان يكون علة او لا تشبه
 اصلا والثاني اى النوع الثاني من القلب ان جعل لسان وصف العمل شاهد لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما هو من قلب
 الجواب فانه الضمير للشان او لوصف كان ظهرا اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا اليك يتلج منك فصار وجه اليك حيث صار
 شاهدا اليك بما حاك من حكمك وهو السائل لما ان ظهر الجواب كان اليك وبالعكس يصير ليطنه اليك وان كان المراد من كان انما
 السائل بمعنى قوله كان ظهرا اليك كان معناها منك وهذا لا لك بان كان با عليك فصار وجه اليك اى صار شاهدا بذكره قبل اطلاقك
 بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه بتعليل لوجب خلاف ما اوجبه العمل وفيه مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الرسمى
 يشهد بغيره من وجه وباتفاقه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة انشا بمراد الخصمين على الاخرى فادركه نعم انهم لاخر عليه
 في عين تلك الجملة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض لوجب بالاعتناء
 فيتم العمل بالاعتناء الى ان يتبين رجحان واحد على الآخر وبذلك لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون التناقض
 الا بوصف واحد على الزى ذكره العمل في اى في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب ما يقال القلب
 يكون تعليل الحكم بعينه ذلك الوصف فاذا يد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون اى تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
 محضه غير شخصية فلا بطل فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لا لتبديل فلا يصح في حكمه شيء آخر مثال اى مثال
 ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول صاحب الشافعي رحمه الله ان الصوم فرض فلا يتاذى الا شيعين النية كصوم القضاء
 فعملوا وجوب ايتيين بوصف القرعة قطعا لما كان صوما فرضا استثنى من تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء اى صوم
 القضاء وانما يتبين بعد شروع فيه وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشروع فيه لا لتاذا وسائر الصيامات من الوقت فخرنا في
 والقلب بعد تعيينه وهو تفسير لما به اجمعه حيث لم يكن انما يتبين في هذه الوقت لعدم بقا وغيره من الصيامات مشروعا
 في هذا الوقت لتبليس علينا فحق من زمانه الزيادة ما ذكره انهم وبيننا عمل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد

وزعم بعض الأصوليين ان القلب مردود والان المحض ان لا يميز في القلب تبيين حكم المستدل فلا يقع ذلك في الدليل لوجوب ان يكون العقل الواحدية والاصل الواحد مكان غير متناهيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثاره بعلته كالاجتماع لنقيضين في محل واحد واستحالة اجتماع العقل معينين متناهيين لتعذر تباينها في اعتبارها كوجوب ايمان الاول انه ان لم يميز لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قاطعاً في الدليل واما ان كان ما تعرض لنقيضين لوجوب حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على معين غير متناهيين في ذاتها فقد اشتمل اجتماعهما في الغرض بليل منفصل وان لا يكون متناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة واما ان كان كذلك لم يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافسها في ذاتها فيمكن ان يكون العقل متناسبة الحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واما اذا انتفعت الاستحالة مع القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان المستدل ان يمتنع حكم القلب في الاصل وان يقع في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبها اذا مكنته بيان ان اللازم لا يتاثر في حكمه وان القلب قلبه اوله لم يترك قلب القلب متناهيين لان قلبه القلب اذا فسد بالقلب الثاني في سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورويت في بعض فوائدها اصل الفقه السليم القلب المنقسط على القلب لانه فخرج بمخرج الاضداد وكلام بعضهم الاصل سهل لتعليل ما لا ينفك في البيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول مع لانه لتعليل في مقابلة لتعليل المحل فيه وعليه ما روي في الاول واما ان تجوز الاحتمال من على العمل المؤثرة بالقلب من يمتنع الاحتراض عليها بالمتاثره وفساد الوضوح بشكل لان العلة بعد ثابتة بالبرهان على العمل للقلب حقيقة كما لا يشك المتأقفة وفساد الوضوح فانه لو ثبت التاثير لوجب ابطاله في ايجاب الزجر في حق المسلمين لا يمكن تلبية الزجر عليه الجلب الا يرى ان التاثير في تحولنا في المذمة موكب تعلق متبته بطلان موت المولى فليكون عليه كام الولد لما ظهر لتعليل التعقيل بالموت في أمم المبع في ذم الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق التعقيل بالموت لان ليس له بوجه وكذا لا يمكن القلب ببيان التاثير لتسليمه بعد ما ظهر التاثير لتعليل الاول بان التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثرة لا يصلح معارضة المؤثرة واما ان كذلك فينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العمل المؤثرة كفساد الوضوح ولاننا نقف ولورود صورة القلب في بعض العمل تعرض ببيان التاثير كما تعرض صورة المناقضة بالذم المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العمل للطردية يؤيده اذ كرهه الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب لاول انما يجب في كل طرف عمل حكم فيه علة والقلب الثاني في معنى على لم يغير التاثير ما ذكره في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب التاثير الوصف في الحكم الذي لا يخل دون الحكم الذي قاله في نسخة فبين ان الامر اض بالقلب بعد التاثير في صحيح فانه كما لنا نقف وفساد الوضوح من غير كون والاصل علم قوله وقد قلبت علة من وجه آخر وهو منصف فاسد مثله بزه عبادة لا يعنى في فاسد فاما فلا تزم بالشرع كالوضوح فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول صحاب الشافعي في ان الشرع في عدم التطور او صلوة التطور لا يوجب المنع فيه حتى لا يسبب القضاء بانساده بزه اى هذه العبادة وسبب العلوة او الصلوة العمل التي شرع في عبادة لا تعنى في فاسد ما يعنى اذا فسدت لا يجب والمخبرنا تماماً ما يعنى فيها واحداً من عن كذا فانه يجب بالشرع الا ان لم يجب في بعد الفساد فيقول ان يلزم بالشرع كالوضوح فانه لما لم يميز في فاسد لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كان كذلك اى لما كان الشأن كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يعنى في فاسد ما وجب ان يستوى فيه اى لما شرع فيه من العبادة عمل الله في الشرع

كما استوى علمها في الوضوء باقتضائه لا يقتضي في فاسدها وبذا المعنى موجود في المتابع فيه لانه لا يقتضي فاسدها ايضا فوجب ان
يثبت استواءها فيمكنها في الوضوء ولما لا يقتضي استواءها فيه والتقدير يلزم فيه بالاجمل كان شروع لزما ايضا علمه ببقية الامور
و هذا هو هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجهه القلب وسيم في القلب القوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من جمع بين
الى قبول هذا النوع لوجوه هذا القلب في هذا السائل قد جعل لوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه في ادعاءه من حكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والتقدير لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالقدر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب آخرون الى ان المستدل لا يبين المذكورين في الكتاب اصدرا ان السائل حسب ما يحكم ان ليس بمناقض لقن الحكم الاول لا يقتضي
لم يثبت القوية ليكون انما تماثلا قضا للمعاينة واذا كان كذلك فثبت لنا مقيدة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن له ان يثبت دعوى
فلا يقبل ولكن الفرع الاول يقولون ليس بمناقض فكيف في انما شرط صحة القلب بالانتفاء والجمع بينهما بالبرهان المتصل كما لا يبعد
وقد وجد ان ثبوت الاستواء المستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني في دفع هذا السؤل وهو ان المقصود من الحكم
وان لا يقتضي له من لا يقتضي ليس كلاما والسائل من ملح بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود من انما يقتضي من الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء التقدير الشرعي في الاصل هو الوضوء متبعا لعدم الاتزام فانه لا اثر للتقدير في الاستواء في ايجاب
الوضوء واستواءها في الفرع وهو محل ما يقتضي الا لا ادر وهو معنى قوله ثبوت من وجه سقوط من وجه على وجه التفاضل في ذلك
اي غلطات المعنى بطل القياس لانه اباية مثل حكم احد المذكورين مثل ملته في الاخر فثبت ان يتحدى من الاصل الى الفرع حكم لا يثبت
سقط الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بوجوده في الاصل هو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فثبت ان كونه ملزما في الفصل
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات اخرته في الفرع بالقياس على اصل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التسليم اذا كان الاستواء
نفسه مقصودا وليس هو مقصود وقوله واما المعارفة فاما لصحة المعارفة المستلزمة فاصح من سنده المناقضة ولا يخل
فقد كان احد جلس حكم الفرع بان يترك السائل ملته اخرى يوجب خلاف ما يوجب ملته المستدل من غير زيادة في تفسير
فيه ذلك بل يبينه بفتح بعض المقابلة من غير قهر في ابطال ملته انحصار فيفتح اصلها بما يقتضيه كل واحد منها فاما بما ونسبته
العمل الا يخرج احدى الملتزمين على الاخرى فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالارضية فيقيد وتدل هذا النوع من المعارفة يقتضي في قول
اصحاب الشافعية جواز التمسك بثلث الحجج في الوصف فيصير تثليث كالفصل فاما ما عارضه بقوله ان لا يمسح فلا يمسح فثبت كالمسح
لأن منه مدقة فاصلة صحيحة لما فيها من ثبوتات حكم خالف حكم الاول بطله اخرى في ذلك بل يبينه قوله والثاني في ملته الاصل
اي النوع الثاني معاينة في ملته الاصل وهي لان يترك السائل ملته اخرى في المقتضى عليه فتعدي في الفرع ويستلزم الحكم بها سادسا
الصحيحة الذي في النوع من المعارفة لا يخلل في الوصف الذي يولس السائل متديا كان وغيره فثبت لنا في الوصف متديا يدي يمسح بها في الاصل
ثم يثبت على خلافه في وقت في ان طرفة بول ودم وخرق من نجاسة البول والدم والخرق جميعا حتى لو تميزت في بعض في الماتى فثبت كالمسح
انما يثبت نجاسة طرفة لانه قد ثبت ان حكم التسليم ليس الا للتعدي فاذ اجملا لتسليم من التعدي بطل الخلو عن الفائدة اذا حكم في الاصل
ثابت بالعلم ومن العلم ولا فرع فيثبت الحكم فيه بملته واذا ابطال التسليم بطلت المعارفة به وهو من قوله لعدم حكم اي لعدم حكم
التسليم وان كان متديا كانت المعارفة فاسدة ايضا فسادا تعدي الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارفة

المواضع النزاع الاسمي حيث اوتيندم كل المصلحة في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يجب عدم الحكم ولا يصح دليله عند من يوجب
 يصح دليله عند من يوجب صحة مثاله اذا حمل الجيب في حرمه سبع اجنس بمسبته تنقضا لانه كلما قول بمسبته فيرم بمسبته تنقضا كما مضى عليه
 فيعارضه لسان ابن المني ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الاعتقادات والادعاء وقد فقد هذا المعنى في الفرع فذا المعنى يقتضي في نفس بطلانه
 الاوجه والذين ونحوهما اذا لا يناقش الجيب المسائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تقتضي لسان الماس حيث انه ليس بوجوده في الجيب
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه العظم ولم يوجد معارضه فذا المعنى
 الى فرع مختلف فيه وهو الفوقا دون الحمل لمما ثبت فسا والوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالسداد وهذا معنى قوله والسادس
 فسا لتبطل الذي عارضه بولوا وقد تقرر ما علمنا المعارضة في الاصل لمسي بالفرع عند الجمهور من سلاسا والفاصلة التي لا قبل
 من المسائل على ما بينا في الكشف وقد بلغ الفرق يمكنه في صحيحه فذ فنيين الشيخ ودية اياه على طريق اقبل منه فقال في كل كلام صحيح
 الاصل لمسي في نفسه ومن منعه بذكر على سبيل المعارضة اي يذكرة المسائل واول الطريق في مقام الاستدلال على وجه الفرق ولا يتقبل منهم
 تذكرة نحن على سبيل الممانعة ليكون فلكه فاقته صميحة على هذا لا كذا فتقبل مثلا لاحتالة كقولهم في اتفاق الراهن افا احسن الراهن
 المرحون نفذ فقه عندنا سواء كان الراهن موسرا ومسل الا اذا كان مسل لم يرد العيب بالمعانية في كل من قيمته ومن الذين يوجب
 على الملوك منه يساوه وعندنا الشافعي رحمه الله لا ينفذ اتفاقا اذا كان مسل فورا واحدا ولا قبل ان في المعنى فعل اصحابه في هذه المسألة
 بان الاتفاق قد فرض من الراهن ياتي من المرحون بالابطال اي بطل حقه في كون بدون رضاه به وهو البيع بالدين حمله على الجس
 الدائم حرمنا فكان مودودا كالبس اسي كما اذا ادى الراهن المرحون بغير اذن المرحون فقالوا اسي فرق ابل الطريق من اصحابنا بين الجس
 الذي هو الاصل وبين الاتفاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاتفاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعده فوفيه فغيره ثم من لم يقرر
 في المعنى من النفاذ فينتج على وجه يتكلم المرحون من نفي بخلاف الاتفاق فانه لا يفسخ بعد ماصدق الا بل في محله فلا يظلم اثر
 حتى المرحون في افسخ من النفاذ فينتج لازما فذا فرق فتحي صحيحه فلهذا لكونه فسخا بعد ماصدق من ليس له ولاية الفرق وهو المسائل
 على قبيل والوجه في ايماده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان الاتفاق ينفذ حكم الاصل دون تفسيره وتضمنه لا سلم وجوده في الشرط
 هو التبعة بدون التفسير على المتنازع فيه لان حكم الاصل هو البيع وقد ان توقف باكمل الراي في اعتباره وفسخه بدو ثبوته لانه
 حق للمرحون لا يفسخ اتفاقا البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تبرع الى ان يذم بغير حق المرحون فتم البيع كذا في الاسرار وانت فيهم
 في هذا الاتفاق بطلان صدق لا يحتمل الفسخ والردا ي اتلفي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرضا بتمامه فان العقد لو رد
 الاتفاق لانه ولو رد ولو رد هو الملوك ان يفسخه لا يفسخ بوجبه بخلاف البيع وبذا التفسير حكم الاصل لانه الاصل بالابطال من الاصل في الاتفاق
 على وجه التوقف واصل التفسير على التفسير او على التفسير وما مفعول به فالعلة اعلم

فصل في التبرع واذا قامت المعارضة كما لا يجهل في التبرع ولما ذكر الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلمك في بيان من
 المعارضة بعد ثبوتها فقال واذا قامت المعارضة اسي تحققت بان لم ينفذ بغير حق من الطرفين المسلوكة في فرض العطل من الممانعة
 والقلب ونحوهما كان اسبيل فيه اسي في دفع المعارضة التبرع فان اسود احوال الجيب ان يساويه المسائل في اذم بغيره باقائه دليل وجوب
 خلاف الاعتقاد ليل الجيب بوجبه وقعه ببيان التبرع اقام تندق بطريق آخر فان لم يأت الجيب التبرع صادقا قطعاً وان حج ملته

فلا سأل ان يعلّمه بترجيح ملته كما كان له ان يعلّم من ملته لعلّه فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دامه الحبيب لان لكل بالرجح واهل
المرجح واجب من العامة وقال قوم لا يجوز التسليم بالترجيح من هذا التعارض الى الواجب التوقف والتوقف على ما هو اولى بالرجح
فقد اقر بالاعتبار والرجح بالمرجح واعتبر قوله عليه السلام عن نبحه بالظاهر وانما الحكم بالمرجح حكم بالظاهر وتسلّت العامة باجماع الصحابة والفقهاء
على تقديم بعض الاولاد الظنية على البعض اذ اقرت به ما يقوى على معارضة قائلهم قد ما خيرا فالتفت على ما هو في القصد اثنان على خبر
من يدعي ان الاولاد الامن المأخوذ من اموالهم قد ما خيرا من اموالهم على ما هو عليه السلام كان يصح جنبا وهو صائم على ارضى اليوم مرة من الفضل
بن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام من حج جنبا فلا سيام له قومي على جنبي فذكر ما لم يخله وحلف فخره وقوى ابو بكر رضي الله عنه
خبر العنيفة في ميراث الاميرة لما روى عنه محمد بن سنان الى غير ذلك مما يثبت تصداده ولكن الظاهر ان يكون اهل بالرجح بقوله في الميراث
والاصل تنويع الاموال الشرعية على وزن الاموال العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام ما امل المسلمون حنا فمؤنهم
مسرح ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيما ياتي في القول بوجود اهل بالرجح ولا قلن المرحح ظاهر لان الظاهر بان الرجح احد طرفي
الاخر والموجّه الى الرجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين الظنيتين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين وليس لبعض احكام اقوى من البعض وان كان بعضها اعم واكثر حصولا واشتدا واستغناء عن التماثل ولذا قلنا اذا
تعارضت نعتان فالنعتان فلا يميل الى الترجيح بل المتأخر هو التامخ ان عرفنا التامخ مرجحا او دلالة والواجب المعسر الى دليل اخر
او التوقف دلالي في معلوم مشكوك لاستحالة بناء الظن في مقامات العلم فثبت ان كل الترجيح الدلائل الظنية والواقعية منها
فقد عارضها وجوب الترجيح على الادب التي ذكرنا قوله هو اى الترجيح عبارة من فضل اى زيادة المصلحة على الاخره معاقا لقولنا
القياس بالترجيح بقياس آخر اى زيادة احد الظنيتين على الاخره وصفاته هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجحان لا معنى
الترجيح فان الترجيح انما هو الرجحان وكان اشجع خذ من المصنف لظهوره واقام المصنف اليه مقامه وكان التقدير عبارة
عن بيان زيادة واحد الظنيتين على الاخره وصفاته ولما قال لقاضى الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اطوار الزيادة لاحد الظنيتين
على الاخره وصفاته ومنه قوله وصفاته ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان حيزه الوصف للجزء عليه لا بما يصلح اصطلاحا
به المعارضة من وجه كرجحان الفيزان فانه عبارة من زيادة مبدئيات المعاملة بين فئتي الميزان وذلك الزيادة على وجه لا يقوم
بها المبالغة ابتداء ولا على كل حال فثبت الوزن منفردة من المزية عليه تصداه في العادة كالذات اذ اجمعت او الشبهة في مقابلته العشرة
لا يثبت ومنه على عادة ولا يبرر له الوزن مقابلهما بل يحددهما بل كان لم يكن بخلاف اشتهر واسبغ وتحريرا اذ قولت ما العشرة
فان كان لدى ترجيحان لا يثبت بينهما في مقابلته العشرة ولا يبرر له احد وجوب الترجيح بكثرة الاولاد بان يكون في اصحابا بين
حديث واحد اذ يجهل من الافراد شيئا او قياسا كما اشار اليه بقوله لولا ان الله قد افاضت فيه فبعض الناس من اصحابنا وبعض
اصحابنا قسّموا بيننا في الترجيح لان دليل الواحد لا ينافي دليل الاصل من بين قياسات انما بالتدليل في دليل الواحد لا ينافي دليل الاصل
اذا لا ان المصنف من الترجيح قوة الخلق هذا من احدى النماذج القاضية وقد حصل قوة الخلق في دليل الذي عارضه ودليل تركه في اخرات
الكل فترجيح هذا خير من هذا لان مقتضى اشارة من لم يثبت على الحدوث من اهل احد الشبهة لتوقفت بكثرة اموالها العمل المستمرة بل هو على
وكما يدل على حكمه وان يكون ان الترجيح من احدى واحدة المستمرة من اهل واحد لقوتها اكثر منها في نفسها كحكمة اموالها ذكره

مما لا يصدق الى ان الترتيب لا يقع بكثرة الاول لان الشئ انما يتقوى بهدوه وقوته في ذاته لا انفعاله مثله اليه كما في السموات
 وهذا لان الوصف لا يقرام له منه فلا يوجد الاتجاؤ فيه فيتقوى به الموصوف فالأدليل سببه في نفسه فلا يكون تعالى فيه فلا يجد
 بالانضمام الى الغير قوة بل يكون كل واحد مخلصا للدليل لنفسه بموجب الحكم على خلافة قيسا قطا الكل بالتعارض ووجه اختلاف
 الصلة المنتهية من اصولها اعتبارا بشهادة الاصول بعينها فتعززت سعة انفسا فيترجى على خلافة مقتضاها فالأدليل فلا يتقوى
 بكثرة شواهد لا بكثرة اصولها لان كل صفة لا تقسم لصحة صفة المنتهية على لا يصح عليه اصل خرد ولا نسل ان قوة الظن يحصل بكثرة
 الادلة فانه لو اجتمع قياس واحد من تلك الاقضية غير واحد من اخبار الاما وكان ذلك الخبر باحيا كالقوله ان القياس امدد
 لو كان للكثرة اشرف قوة الظن لم تحت الاقضية المتكثرة بتضافه بل على الحديث الواحد والزيادة ما ذكرنا اتفاقا فقم على عدم
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجى بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
 لان شهادة الاثنين عليه ثمانية الحكم فلا يصح مرجحه للزيادة وكذا اقام ثلاثة لان زيادة شهادة واحد من غير ما يقوم به بحجة
 بطرح الاصل كالذي يشهد بجلال كضمان عدده في السواد غير فان تلك الشهادة محجة حتى وجب على القلب في الامر بالدين
 فلا يقوم بالترجيح ولو اقام احد شاهدين متدينين والاخر شاهدين مدلين ترجح شهادة المدلين لظهور اليك من هذا
 في شهادتهما فثبت ان الترتيب بكثرة الادلة غير صحيح سانه انما يحصل بما يزيد قوة المايل حجة ويصير مفعاله قوله وكذا للمالك
 واحمد حجة وانما ترجح البعض على البعض لقوة في اى وشمل القياس للكتاب في ثمانية لا يترجى اية بالانضمام اية اخرى او حديث
 اليها ولا الحديث بالانضمام حديث آخر اليه ولا يترجى كل واحد منهما بالانضمام قياس اليه ونقل من بعض شايخنا رحمهم الله
 ان التفسير المتعارضين وان كان حديثه في الترتيب واحد منها ينص اخره وكذا يترجى بالقياس لان القياس غير متغير في
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لمن الذي هو لغة وتالبا لا يصح مرجحا والاصح ان ينص لانه يترجى بالقياس لانه ينص
 بالعلم حجة بنفسه بدليل الصلة وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجح بعضه على بعضه لانه لا يثبت قوة في بان كان هذا المتعارضين
 او كما والآخر طائفة او كما انهما خارجا شواهد الادلة والآخر خارجا لانه هذه المعاني في ثبوت قوة في هذه الدليلين وحجت في الاثر
 على ما سن بيانه قوله وكذلك اى ذلك لا يترجى احدى الدليلين بل على كل واحد من صاحب الجراحات على صاحب جراحته
 حتى اذا جمع رجل رجل واحد واحدة صاحب القتل خطأ ورجل اخر مشر جراحات مثلا كذلك ايضا دات من بين الجراحات كان
 الدية عليها نصفين وتدخل عنها العاقلة ولا يميل صاحب الجراحات كانه قتله عدوه حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جرحه من
 جراحات صاحب الجنايات المتحدة على ثمانية يصح صرافته لجرحه صاحب لواءة فلم يصح وصفه الجناية اخرى فلا يقع بها
 الترتيب ولو قطع احد ما يده ثم جرح الاخر بقتله فالأصل هو الذي بقتله دون الاخر لزيادة قوة قتلها عليه ثمانية للقتل من
 فعله وهو انه لا يجوز بقتله جميعا بعد فعله خلاف فعل الاخر قوله والذات لا يقع به الترجيح اية اى المعاني التي تقع بها الترجيح على وجه
 الصور فما القياسات اربعة اقسام احد الترتيب بقوة الاقربان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
 كان ارجح عليه مستطابا بل به فاما اذا لم يلزم واحد من اخره فيكون حجة فلا يتاثر في الترجيح وانما ليس هذا النوع من الترجيح لان الاثر
 يستغنى عنه فان الوصف به صراحة فما كان اقوى كان بالاحتياج به لولى الفضل وصف في حجة اى لزيادة اثره وكذا كان في هذا

التبيين أي في دلالة على التخصيص أي لربنا وعلينا على الحكم المستدعي وهو التخصيص من قولنا أي قول أصحاب الشافعي أنه كمن في الصلاة
 على التكرار لأن الركبة وصف ما يشتمل وكان في الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توصف بنية التكرار في غير الوضوء بل من قصد التكرار
 في الصلوة اتحاط به بالمالع دون التكرار حتى ظهر بغير تكرار القيام والركن والسيح والكمال من حيثياتها وكرر السجدة بغير
 من باب التكرار بل كل سجدة بركن عليها لا يجوز الصلوة بعده ثم لا وجب في الوضوء وتكرار ليس بركن مثل ما مضى ولا يشترط
 فثبت أن التكرار ينقل عن الركبة ويحددها ما شاء من التكرار في التخصيص فلا يتم في كل ما لا يفعل تطهير أي في كل مسح شرع التطهير
 ولم ينقل فيه معنى التطهير كالتميم في مسح الجوارب على قول من يجزئه واحترق بقوله في كل ما لا يفعل تطهير أي من الاستحباب
 بغير الماء فإنه مسح وقد مر في التكرار أنه يحل فيه معنى التطهير المقصود من ذلك التكرار أو التثبيت والتكرار أثره في تعصيل
 هذا المقصود والآخر أن الاستحباب بالماء أفضل ولو كانت الزينة مسما لكثرة التبدل بالنفس كما في مسح الرأس أو تحت قوله
 والترجيح بكثرة الأصول لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم بعد هذا القسم الثالث من إقام الترجيع بعده أن يشهد
 الوصفين أصلا أو أصولا في كل وصف الذي لم يشهد بالأصل واحد شرع وصف أحده في ثباته كالكيفية فإنه لما شهد بصفه
 ومسح تحت ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد بصحة وصف الركبة أو الأصل ترجع عليه ثم ذكر بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي
 رحمه الله أن الترجيع بكثرة الأصول غير صحيح لأن كثرة الأصول في التماس بغيره كثرة الروايات في الخبر والخبر لا يرجع بكثرة الروايات
 على ما مر به فلا بد من كثرة الأصول في كثرة الروايات لأن كثرة الروايات على كل خبر من خبره وعند الجمهور هو صحيح لأن كثرة
 سبب الوصف المؤثر للأصل المستنبط منه لكن كثرة الأصول توصف بزيادة ما كبره ولزم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
 من كثرة التماس في التماس على الحكم في حديثها قوة نفس الوصف فلا بد من صحتها الترجيع وهو صحيح ليس بالمشبهة في الحديث فإن كثرة
 الروايات ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الروايات قوة وزيادة القبول في نفس الخبر فيصير خبرنا أدنى من غيره على
 ليس بذلك أصنافه بل من ما ذكرنا أنه في كثرة التماس في الوصف أقوى على ذكره ليقع في الترجيع الأصول على أصل هو قريب من القسم الثاني في الترجيع بقوله
 في كثرة وليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس المنة هذا والله ما من نوع من هذه الأنواع الخافضة في مسألة الأقدمين بل كان تقديره الوصل بالترجيح
 زيادة ذلك في الترجيع وذلك لأن التماس في الترجيع أصلي في معنى عدم الترجيع بقوة تأثير الوصف لأن إجماعنا في الترجيع بخلاف ما يقتضيه إجماعات
 والترجيح بقوة التأثير في نظر الوصف والترجيح بالثبات بالنظر إلى الحكم والترجيح بكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل وذكر كونه
 بعض الشرع أن الفرق بين هذا القسم والآخر الثاني أن في القسم الثاني أخذ الترجيع من قوة الوصف وهو أوسع في مسألة الكيفية
 مثلا وفي هذا القسم أخذ من ثباته كالتكرار ونحوه وحاشا لبعض أن الترجيع في القسم الثاني في كثرة الأصول ليس هذا الترجيع القياسي
 بالقياس لأن ذلك إنما يجوز بزيادة اعتبار كل قياس على غيره وقيل من فيه القياس من عدمه لمعنى ما عدا ذلك من الأصول وكذا الترجيع
 بزيادة الأشياء لا ترجيح في وصف كثرة مع كون القياس عليه كما قالوا في الأخ التلاميذ على أخيه عند الدخول فحكمه لأن الأشياء
 بينة وبين ابن العم أكثر من أشياء بينة وبين الولد لأن نسبة الولد بوجه هو محرمه وليثابت الحكم بما وجد مثل هو أجزء وضع الركوة من غير
 وقبول ثباته كل واحد منهما لصاحبه من حيلته وميران بالقصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الأشياء يصلح للرجوع من الأصل
 ولا فرق وكان من قبيل الترجيع بكثرة الأدلة فاما في ما نحن فيه فالوصف واحد وكل أصل يشهد بصحة فيه يجب قوته وثباته على الحكم

فانما لم يذكر مثله لان القسم الثاني فيصير مثالا لقوله والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم الرابع من القسم
 الستة وبعده ان الرصع اذا كان مطرد استلزامه ان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذات
 والطرد فينسلخ فيختلف في صفة فوجد بعض المتأخرين لاعتباره لان عدمه لا يتصل به حكم اى لا يوجب عدم العلته عدم الحكم ولا وجوده
 لان ليس اشبه فلا يصح مرجح لان الرجحان لا بد من سبب وغلبة عامة الاسويين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
 الذي جعل محله دليل على انحصار الحكم بذلك الوصف ودكالة قلة ما يصف به فيصير مرجح من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاشتراك ما يصف به
 الرجحان الى عدمه الذي ليس بشئ كما قال الفریق الاول وفيظهر ثمرته عند المناقشة فانها اذا عارضت في النوع الترجيح ترجيح اخر من
 الانواع الثلاثة كان الحكم مقدر عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الراس مسح في وضوءه فليس
 محكاه فانه ترجيح على قولنا نحن في وضوءه فيس ثلثية لان ما قلنا ينكس باليسر مع كسول الوجه والميد والرمل وما قالوا لا يسر
 لان المقتضى تكرير وليست كمن وكذلك قولنا في الاخرة انما قرابة محرمات للزنا لا يجاب بالمتن اصح من قولهم بوجاهة وضع زكوة احد ما
 في الاخر لان مقتضى ينكس في شبه الامام وما قالوا لا ينكس لان وضع الزكوة انما كفر لا يكمل الكتاب بفتح قوله اذا تعارض صراحي
 كان لرجحان هذا بيان انخلص من تعارض الترجحين فانها في تعارضها يخرج الى ترجيح احدها دفعا للتعارض ثم لا يخلو من
 ان يخرج على وجهها يستخرج الى الذات او الى المحال واحدها بمعنى مرجح الى الذات والاخر بمعنى راجع الى المحال ففي القسمين الاولين مطلق الترجيح
 بقوة في العاني ان آمن بالالاتي التعارض وتحقق الانقلاص وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
 الاخر فبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال وما لا يكتسبه فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحداث من يستلزم
 في حال الاخر بعد ذلك كما جازا معنى ملك الامتلاك الشخص ما يحدث من اجتماعا واخر بعده ولا يقال للذات اسبق وجودا على حال انفسها
 لا على حال ذات اخرى وترجيح القسمين في محال ذات اخرى يتساويان لان القول المظهور كون الذات في فضل الامر مقدمه على
 من ان الترجيح بالذات والمحال قد يقعان في شئ واحد كذا في مسئلة التخصيص رجحنا بالكثره وبجوارحه الى ذات الصوم مرجح
 انحصار ايضا واعتقادا وهو راجع الى حال عدم الضاد الثاني وهو المذكور في الكتاب بان المحال قائمه بالذات وما يوجد قائم بغيره
 له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه بقائه بنفسه فكانت المحال موجودة من وجوده ووجه تابعه بغيره والذات موجودة من
 كل وجه هل فيها كان الترجيح بها اولي وبعد ما صار الدليل راجحا بامتنان الذات لا يميل الى راجحا بامتنان المحال لانه يصير نسخا
 وابطالا لما هو اصل نفسه باهوتى بغيره والتبع لنفسه لا يصح مطلقا لما هو اصل نفسه وناسخه وقهريه عليه ان تتبع الشئ لا يصح مطلقا
 لذلك الشئ ولكن لا يصح مطلقا الشئ اخر راجحا بمثل الاول قوله وعلى هذا الصرح بان الترجيح بالذات اولي من الترجيح بالمحال
 قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم من ان يجوز فيه قبل اتصاف النهار لان الصوم ركن واحد متعلق بوجاهة بالفريضة فاذا وجدت
 الفريضة في البعض دون البعض متماض الى البعض الذي وجدت الفريضة فيه وبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الفريضة في البعض
 وعدمها في البعض فوجودا في البعض يوجب مجوزا في الكل عدما في البعض يوجب انفسا في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى محذور
 فساد او رجحنا بالكثره اى رجحنا البعض الذي وجدت الفريضة فيه او وجود الفريضة في البعض بالكثره الحقى معنى راجع الى الذات كذا
 بالصوم ورجحنا الشافعي عندنا البعض الذي لم يوجد فيه الفريضة محذورا بالقسا واعتقادا في باب السواقة فانه اذا اتفق فيها جهة واحدة

بهت الفساد ومع جانب الفساد والاتفاق وكان ترجيح اولي لان الكثرة من باب الوجود لا منها متصل بالتمام الاجزاء وهي معنى راجع
 الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الاصل
 ذكره او جرحه كثيرة في التراجيح المعيرة والفساد بحيث لا يكمل تعبط الا ان الشيخ اقتصر على بيان الوجه الصحيح على هذه الاربعة
 سبب المبينة على المعاني المتداولة بيننا بل لا نقدر ان نذكر الوجه الفاسد مثل الترجيح بنبذة الاشياء والترجيح لعدم الوصف والترجيح
 بنبذة الاوصاف ونحن يا نعمة الفائدة في الاشتغال بذكرها واجتزاز التطويل في ههنا في مقام الاختصار واما على ما ذكره الامير فينبه
 وقد بينا باننا في كل ما تشتمل عليه من الشعر وكل
فصل قوله نعم بما ثبت في التفسير من ذكرها سابقا على ما بالقياس من الكتاب ونبذة والامام شيان لا احكام المشرقة ومثل محال بهت
 واجزاء الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشرقة واما الصريح التلخيص للقياس بعد معرفة مثل السوابج لعل والمشرط واما قيد بقوله
 سابقا على باب القياس لان غيره الاشياء لا يثبت بالقياس عند المصنف واما المترين على ما عرف بل القياس من مظهر الحكم لا يستل
 واما الصريح التلخيص للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لا بل القياس التقديرية حكم معلوم فلا يثبت
 ومشرط بوصف معلوم والله يحق ذلك لا بعد معرفة هذه الاشياء فامتنعنا عما هي تلك الجملة يعني بيانها بهذا السوابج وهو باب القياس
 لما تمنا لولا سطر فتاوى الى القياس بعد احكام التلخيص بيان ان ركائبه وما يتعلق به الويلة يتقرب به الى غيره وعلى القول
 والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس فالوسائل مقدمة على
 المقاصد لا نقول كون القياس اسلا من اصول المشرقة ومجهر من مجهر واجب وصله بالجملة المتقدمة وترتيبه عليها لذلك لازم ان
 بيان الجملة اجمالية قوله حقوق الله تعالى فالحق والحق العباد فالحق بالعبادة فالحق قال السيد الامام ابو القاسم فالحق
 الحق الموجود من كل وجه الذي لا يرب في جوده ومنه السورج لم يبين من اي وجه واما غيره وجها لغيره من اي وجه موجوده ومطلوعه
 حق في ذاته فلان اي شيء موجود من كل وجه قال ونحن الصدق تعالى ما يتعلق به النسخ العلم العام فلا يخص به احد ومنه السورج
 تعظيما لئلا يفتزع احد من الجهالة كمرتب البيت الذي يتعلق به صلوة العالم استخاره قبله فمطلوعه ومشاها لا احد زاجرهم وكذا
 ما يتعلق بهما من عموم ايقاع في سلامت الاسباب عصانة الفرس ارتفاع اسيف من اشارة بسيف التنازع بين الزنا والجماع
 تعظيما لانه تعالى تعالى من ان يفتع بشيء فذلكم نازان يكون شئ محال بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون محال بمعية التحليل لان لكل سواء
 في ذلك بل الاشارة لشرف اعظمه وقوى فعمه وشاع فضله بان يفتع به الناس كافة ونحن العبد ما يتعلق به صلوة فاعنه كونه
 مال لغيره فانه من العبد يفتق مياثا له بما قلنا بل مال لغيره بائدة المالك ولا يباح الزنا بائدة المرأة ولا بائدة الجماع كونه كونه
 واما اجتماعه ونحن العبد في فالبصا فانه شتم على امة من الجماع فان مشرعه لمع مال الزنا من المقدرة ولعل على ان فيه
 حق العبد ومشرعه حاكمنا لاجل على ان حق الله تعالى في الاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله في فالبصا فانه شتم على امة من الجماع كونه كونه
 الارث ولا يقطيعه فحق المقدرة والاني رواية بغيره من الوليد من ان يوسف رحل العبد في فالبصا فانه شتم على امة من الجماع كونه كونه
 في كل واحد او في كلات متفرقة لا يقام عليها احد واحد وعنده الشاخي رحل العبد من العبد في فالبصا فانه شتم على امة من الجماع كونه كونه
 فيه الدليل على ما سبب لوجوب التنازل من معرفة من عهده فلهذا المقصود وقع مال الزنا من المقدرة وفي ذلك حقه وان كان

ان روئے سے مؤنتہ یا تہیہ التراب تکفیر واجبہ و ما یجب صرفہ کےعلقہ سے البالات عند الحاجۃ ولان الاسلام لایناہ
ماہر حقوۃ من کل وجہ کما لہ نعم والقصاص علیہ فی الموتۃ ملے فیہا معنی العقوبۃ بالطریق الاوالی وعن محمد روا یتان فی
العشر الباقی علی الکافر بعد تکلیف الارض العشرۃ یعنی روایتیہ الیسیر الکبیر لوضع موضع الصدقۃ لان حق الفقراء تعلق بہ
فیہ تعلق حق الفقراء بالاراضی الخراجیۃ سے روایتیہ ابن ساعدی سے یہی حال الخراج لانہ انما یصرف الی الفقراء باصدار
الثبت فی سلف بطریق العبادۃ و مال الکافر لا یصلح لذلك فیوض الخراج کمال مال الذی یاخذہ العاشر من اہل الموتۃ قولہ
و یوجب فیہا سنۃ العقوبۃ و ہذا الخراج الخراج مؤنتہ کما مشہور لان الثبت فیہ حکم بقدر العالم للاحیین للوجود سبب
بما ھو الارض لان القوة یمکنہا منہا فوجب العشر والخراج عسارۃ لھا کما وجب علی المملک مؤنتہ
فیہم و دوا یم و غارۃ و دوسم و عسارۃ الارض و بقا یم و یجب علیہ المسلمین لانہ یون من الدار و یصونونہا
من الاعداء فوجب ذلک الخراج للفقراء کفایۃ اسم یشکون من اقامۃ النصرة و العشر الحق جین کفایۃ لہم
فانہم یسمن عن حرم الاسلام معنی کما قال علیہ السلام یوم بد ر تتصرفون بعضناکم و کان الصرف الیسر
حرفا فی الارض و اتفاقا علیہا فہذا یوسنۃ الموتۃ فیہا ثم یشوع بمل فی العشر معنی العبادۃ کما یذکر امۃ المسلمین و فی
الخارج معنی العقوبۃ ہا تہ لکما فرین و ذلک لانہ متعلق بالارض بعضا لکن من طلب النار بالزراعتہ و الاشتغال بالزراعتہ
حرامۃ الدنیا و الاو ارض من الیہا و دہا من ضیغ الکفار و عادیہم و قد ذہم المذنب فی ذلک و قولہ عز اسمہ و انما روا
الارض و جمرد اکثر مما یرو یا فیصلح سببا للعقوبۃ و وضع الخراج علی الاراضی فذلہ متضمنہ بمعنی العقوبۃ لوضع الخراج
علی الارض و الیسر اشار الیہی علیہ السلام بقوا ذاتہا یتیم بالیین و اتیم ذاتہا بالبقیہ و التلم و ظلمہ علیکم و دیکم
و سنۃ قولہ جین رعی الہ الزراعتہ سے دار قومہم داخل ہذا دار قومہم لادلو و کان الخراج باقتبار ثلثہ
باصول الارض مؤنتہ و باقتبار الاشتغال بالزراعتہ عقوبۃ لان الارض اصل و الکن من الزراعتہ وصف فیہا
مؤنتہ یس معنی العقوبۃ و لذلک اسی فلان الخراج متضمن معنی العقوبۃ و الذل لایستد بالخراج علی المسلم حتی
لو اسلم اہل بلدۃ طوعا و قست الاراضی بین المسلمین ہم لم یوضع الخراج علیہم و جادہ البقا علیہ
ای البقا الخراج علی المسلم حتی لو اشتری مسلم من کاف ارض خراج او اسلم الکافر و لو ارض خراج
یو غفرۃ الخراج دون للعشر لان الخراج لما تر و بین اللوۃ و العقوبۃ لم یکن اہل کما علیہم ابتداء و یس
الوحدۃ سبب راضہ معنی العقوبۃ لایا و لای یقط بعد الوجوب ایضا فانہ لو سقط سقط اجتہار معنی العقوبۃ و قد
مارضہ معنی اللوۃ و انہ یوجب البقا لای یقط بالشک و لان الاسلام لایناہ معنی بین کل وجہ
بل یناہ فیہا عن حیث انہ سبب السنۃ و الکرامۃ کما قال المذنب فی و لشدۃ السنۃ و لرسولہ و للشیخ
و نا یصلح سببا لذل و الحصان الذی سے جو عقوبۃ و لایناہ فیہما عن حیث انہ شرع فی حق
المسلم ما یوجب عقوبۃ حضرت کما بعد و القصاص و اذا کان کذلک فلنہ لا ابتداء الخراج علی المسلم
علما بالوجہ الاول و یجوز ان یمشی علیہ منسحلا بالوجہ الثانی لایا و لای یقط لاسہل من الایضا

من ان الله تعالى لما افترقنا في القلوب من كل وجه فلا يكون احباب العشر على الكفار يتبادر وتقره وحق قائم بنحوه وبنفس احتياط
 والسادس ان احبنا في القلوب من كل وجه فلا يكون احباب العبد ومن غير ان يكون له سبب بعت باقيا على العبد اداؤه بطريق الطاعة
 او غير ذلك مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الطاعة وحق العبد هو نفس الطاعة والسادس ان الله تعالى لما افترقنا في القلوب من كل وجه
 من امثال الكفار بالاستيلاء والذل على سبيل ما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سيما لان الناس يقيمون بها العبد
 والاشياء من عدل بالمال اذ اقام به وقيل لا ثبات الله تعالى فيه جوهر جاد او ثباته اياه في الارض حتى عدل فيها اى ثبت كذا
 في الغرب فانه اى نفس حق وجب اى ثبت الله تعالى فيكم العبد لانه لا احد فيه بناء على ان الجهاد لله لا في افراد دينه واعماله فله نصيب
 المصائب بل كذا اى صابر المصائب بالجهاد لله فله نصيب في كل ما اصابه من ذلك بقوله عز الله تعالى لا تقاتل الله والرسول ومعنى يبيع بين
 ذكر الله الرسول ان الحكم الاخر فيها لله تعالى لانه خالص بقوله لا احد فيه والرسول في نفسه بين المسلمين ثبت ان مجموع
 المصائب لله على نفوس كذا على طاعة واجب اثبت اربعة خاس المصائب فثابتين منه اى بطريق ثبوت عليهم من المصائب
 من غير ان يثبتوا بها الجهاد لان العبد يملك لولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها لثابتين جزءا من جملة في الدنيا فضلا
 ورجعة فلو لم يكن الخس تقابل لسان اداؤه بطريق الطاعة بل استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه واصر بصره الى
 من سماه في القلوب وقوله سلطان اخذ حقه وثبت به لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان له صاحب بالجهاد
 حتى ثابت بنحوه ويجب علينا بطريق الطاعة جوارنا صرف خمس القيمة الى من استحق اربعة خاسها من الثمانية والى
 اياهم واولادهم وكذا جوارنا صرف خمس لمعدين الى الواجب عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة
 فان صرفها الى الجوارنا الى من اولى به وان اقل حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد ولان الجوارنا فافترق كل صرفها الى الفقراء لا يكون له
 ان يصرها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه كذا لولاه كفاية وهو فقير فلك من الطعام مقدرا يؤمى به الكفاية مثلا
 لا يجوز ان يصره الى نفسه الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على بسيل الطاعة كان فعل التاخير هو المقصود ولا يصح
 التاخير واليتم بالصره الى نفسه والى ولده وابويه فاما بهنا فانفس ليس بمقصود لانه يجب على بسيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجد تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لى باسم حطفت على قوله جوارنا اى ولان بها
 ليس بحق لزمنا اذ بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه وهذا المال لى باسم لانه اى هذا المال على ما يقتضيه الذي يثبتنا بحق
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوصاف لان المال انما يصير وسخا نصيبه ورتا لولا
 الواجب وحمل لا تتقال الا انما التقي بى بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير غريشا كالماء المستعمل في البدن يصير غريشا طعنا
 الاوصاف اليه او شرعا يتقال بالحدوث الا انما اليه وهذا المال لم يؤد به واجب بقى طيبا كما كان حل لى باسم بخلاف مال الزكاة
 فانه حرام غريشا لما ذكرنا فلم يحل لهم انفسيتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى حقوق الخاصة لهم كثيرة فخصان الرتبة وبه
 اتفق او المصوب وملك لم يبع والتمس ملك الطلاق والخراج واثابها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب لى من التحريم المذكور
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت الدليل على انهم جوارنا ما يتعلق بالاحكام امانا كان مؤثرا في احباب الحكم ووجوده الظاهر
 او لا يكون والاول هو العلة والثاني امان ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني امان ان يكون علما على وجوه الحكم

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

في الكتاب يرد معنى ان تشبيه العقل وعلته سماء لا ينع ولا يحكم ولا يملك في العقل وعلته كل الاشياء ولا ينع كما لا ينع العقل والشيء
 غير محارفة العقل مثل حراير العقل لا ينع بالاسباب غير خاتمة من هذه الاقسام لانها اما علته استعماله في كمالها
 المضائق او علته معنى الاشياء وكلما كملت العلة لكن باعتبار ان سبب الذي قد يكون العقلان عند يجوز ان يكون شيئا آخر
 قوله وليس من صفة العلة الحقيقة يقدمها على الحكم بل الواجب انهما معا وذلك بالاستطاعة مع ان العقل لا يستطاع
 بصفته ان العلة عقلية كانت او شرعية تقدم على غيرها رتبة ولا خلاف بيننا في ان العلة العقلية تقدم
 معلوما دانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن الاكسار والاستطاعة تقارن الفصل اذ لو لم يكن العقل
 لازم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على
 معلولها وتاخر الحكم عنها قدما وتاخرها ما يتاخر بها الحقون الى انما مثل علة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
 انما الشئ يقول ذلك اسبب العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع ان العقل قد لا يستطاع قبوله
 الواجب كذا ينبغي الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عند ذلك ان الواجب في الاستطاعة والفصل
 في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
 والشرعية العقلية التي يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية ووجوده في العلة الشرعية كذا ذكره شمس الامنة رحمه الله
 وذهب المشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال ينع القضاء حكم العلة ثبتت بعد العلة
 بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخير بشرط الاتصال ووجه قوله ان العلة لا يلزم جوازها ما لا يتصور ان يكون حكمها
 حكما لان عدمه لا يؤثر في شيء اذا كانت العلة توجب الحكم بحدوده ما يثبت الحكم عقبا مدة واذا جاز
 تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها من لا ينع زمانين فيلزم القول بمقارنة
 الفصل اما ان لا يلزم وجود المعلول بلا علة ودخلوا مغلطة عن المعلول فاما العقل الشرعية فهو موقوفه لبقاء لانها
 في حكم الجواهر والاحيان الاثر من فسخ البيع والاجارة والرهن والعرفت وسائر العقود جاز بعد مدة بشرط
 طول زمن البقاء شرعا كما تقدر ضمنها بعدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه
 القول انما راد قوتها بالدليل مقارنة العلة العقلية معلوما فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة
 لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تماثل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة معلومة مسبوقة لشخص مع
 والبواحدة لصورة الشئ المودود هو جريان معا ولهذا قلنا في الاستطاعة الفصل فوجب ان يكون العلة الشرعية
 مقارنة لحكمها لان الاصل تقا في العقل والشرع على ان اصل الشئ اعراض في الحقيقة وكانت الاستطاعة
 في عدم قبول البقاء ما قالوا انها موقوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من القضاء وهو الاله لا يبقاء للعقد
 الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا يبقاء له حقيقة فلو جاز في حكمه ما حاية ان س ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم في
 الاله الحكم وانه ينع بلا سبب لان ما وجد ينع بغيره ما ينع وهو لا يقولون ان الشئ ينع على الحكم فيبطل الحكم
 لا على العقد ولكن سلمنا انها موقوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبتت وفيها الحاجة الى

في ايجاب الرخصة بل الوجوب الحقيقي معتمداً وهو خوف التلف وازدياد المرض كل لما كان المعنى اعم اطلاقاً سقط اعتباره من خلافه
 الحكم اليه وصار الحكم متعلقاً بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وقد اذن السفر لان السفر موجب للمشقة بكل حال واما المرض فقد يكون
 خفيفاً والمشقة وقد لا يوجد عند الحق المرض بنفس السفر ولم يتعلق بطلاق المرض بل تعلقت بهما هو سبب المشقة منه والثانية
 انما الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتغير من تأثيره في السبب او انعدامه اليه والدليل يتغير عن ذلك بل يحصل به
 العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي لا اخبار من المجبة فانه تمام حاكم المجبة فيها اذا قلنا لا امر ان كنت تعني فانه لا
 نقالت الحكم لان اخباراً دليل على وجوده باجتماعه فانه تمام مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه محقق على المجلس حتى
 لو اجرت من المجبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر في اختياره وجعلها في الحقيقة مقتضى المجلس
 ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المجبة لا يوقف عليها من جهة غير ما فلا من جهة
 لان القلب متعلق بالحقيقة على شيء ولا يوقف عليه يتعلق بالحكم بدليله كالمسافر في المشقة والزوج مع الحدث فصار شرط
 الاخبار من المجبة وعدمه فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط فهو الاسلام وكذا في الطرائف الطرائف هي الجراح اقيم مقام المجبة
 الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مطلق في الاصل لما فيه من قطع النكاح البسوتون ولكن المحذور قد يكل
 سبباً في المحذور كتناول القيد ودرقيق الحاجة الى الطلاق عند الجزع عن الضيق في العقد واقامة حقوق الله تعالى
 المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدّر على الطلاق لا قلب النكاح الشرع لم يفسد فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم
 امر بطلان لا يوقف عليه واثبت دليل الحاجة بهو الاقدام على الطلاق في زمان تجوز الرجعة اليها وهو الطرائف هي الجراح
 مقام حقيقة الحاجة تيسر حال نفس المرأة من الفدية ففقه اذ من الفدية احد الضروريات والجزع عن الوقوف على
 حقيقة العلة كما في المجبة وبه يتبدى الحكم الى الحيض ونحوه والثانية الاحتياط كما في تحريم الرواحي في الزنا والاحتياط
 والنجاشي لثبوت دفع المحرم كذا في السفر والطريق قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في الفقة العلامة ومنه الشرط
 للمصير كذا في احكام الامارات والثالثة المعتمد والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجوه اعمده لا وجوبه
 اي يتوقف عليه وجوه والشئ بان يوجد عند وجوده لا يوجد كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
 طالق فان الطلاق يتوقف على وجوه والدخول في حيز الطلاق عند وجوده والدخول مضافاً الى الدخول موجوداً عند الواجب
 به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
 اليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سبباً بالعلل وكان من العلة
 والعللة فسيما كذا في المطلق عليها اسم الشرطية فيقسم بحسب الاستقراء فتمت اقسام شرط محض وشرط حكم المطلق وشرط
 حكم الاسباب وشرط اسما لا مكاناً فكان جازاً في الالباب وشرط هو معنى العلامة التي ذكرنا ذكر الامام في الاسلام رحمه الله
 الاول فاذكرنا ان الثاني شكل شرط لم يبارحه عند حاله لضافته الحكم اليها فاذ كان كذلك يصلح ان يقام مقام
 خلفاً عنها وايضا في الحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند
 وجوده صار سبباً بالعللة من هذا الوجه وعلل الشرح انما رأت في الحقيقة على الاحكام كالمشرط في الزنا خفيف المشرط العلة

[illegible]

والبينة الطلاق وضمان يفتقر البينة في الثاني على شهود الاختيار لثبوت لان الاختيار هو العلة فذلك لزوم المهر
 لموت ما فيه البينة بحيث يفي بالاختيار لا بالغير والغير سبب لا شرط لثبوت حشيش المهر فكان الحكم مضافا الى العلة دون
 السبب فلم يفتقر شهودا لسبب شيئا كما لا يفتقر شهودا لشرط فان بيع شهودا بغير وجه البضائع فليس لان العلة الصديق
 الاضائة كغيرها من البضائع التي لا يفتقر الى شهودا لشرط فان بيع شهودا بغير وجه البضائع فليس لان العلة الصديق
 كذا وكذا في بعض الفروع ويظهر ان يكون على الاختلاف كما اذا بيع شهودا لشرط واحد في مسألة شهودا لشرط واحد ليس قول
 وعلى هذا في الحكم لا يفتقر الى الشرط عند سائرته والصلى عليه قلنا اذا احتلف الولي ابي والى الملك في البيع والحكم
 فقال الحاضر انه اسقط نفسه كان القول قول الحاضر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة الحكم والقياس ان يكون القول
 قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحاضر فبوجهه القبول النفس يريد اسقاطا لغير
 الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يفتقر لنفسه على ان يبرئ في العادة مع انه منى عنه بقوله قلنا
 ولا نظرنا بما يكبر الى العتلة فبعد التاخر كان القول قول من شهد له الظاهر لا انا استحسانا في قبول قول الحاضر لما ذكره
 في الكتابية انتم تسلك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونكروا لاشط الحاشي ابر ضروري وكان القول
 قوله ولان الظاهر حجة المدعى والولى يحتج الى الاستحقاق الذي على عاقلة الحاضر فلا يكتفي بالتسك بالظاهر بل يحتاج
 الى اقامة البينة على انه وقع ضيا لغيره منه مع ان الظاهر لم يرضه ظاهرا وخرجه وان البعير يبرئ البهائم في محشاه
 فوقع ضيا لالبا لقا لنفسه قصد ايقاعه لظاهر وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا ترجيح بالشك بخلاف الجان
 اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الساجد صاحب علة اذا اوجب علة موجبة للضمان فبعد وجود العلة
 لا يقبل في العارض السقوط من غير حجة وكان القول قول الولي لتسك بالاصل قوله على هذا في الاصل الذي
 بنيان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يفتقر الى الشرط والسبب قلنا اذا حل بجل قية عبد الانسان حتى ان
 لم يقض الحال قية العبد لما لا بد اتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه حجة الاسرار وبها اذا كان العبد
 عاقلا وكان ممنونا فاحتمال خاص عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في حقيقة تارة الا انه المانع من
 الا باق كالحجر اذ لا مانع من السقوط فكان شرطه وقد اعرض عليه فعل الا باق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
 منتصر صامح لاضافة الحكم اليه مبيح اضافته الى الشرط ولما في لفظ الشرط حكم السبب لانه سابق على الا باق الذي هو
 علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب الى السبب الحقيقي مما تقدم على العلة لان ما يتوقف
 الى الشيء وسببه عليه لا بد من ان يكون سابقا عليه الشرط مما يتاخر الى الشرط الحقيقي لبعض يتاخر وجوده عن وجود صفة العلة
 وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والطلاق فان قولنا تطلق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب
 الشرط ووجوده على سابق سلق وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجوده وكونه علة قد يكون متقدما
 عليه كما لا سيما وفي النكاح فانه تقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة بعضي لانا نقول نحن لا نكر تقدم الشرط على
 صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرط بل كان شرطها متبعا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يحل

مضى الانتفاء الى الحكم بواسطة وجوده لعل السبب الحقيقي الا ترى ان السبب لو وجبت ليعود وجوده لا يتوقف انتفاءه على وجوده
 ووجوده سابقا عليه الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انتفاء
 العلة ليعود وجوده وصورتها متوقفة عليه فثبت كتحقق شرطه ولو يؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا حاز صفة
 علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان متاخرنا او متراخيا كان شرطا محضاً ثم هو اي حل القيد
 ان شأبه السبب لما قلنا كونه شأبه السبب الخاص لا السبب الذي في معنى العلة لان السبب الذي في معنى العلة كان في العلة متفاداً له
 وحادثاً به كقولهم والداة وسوقا ومنهما ما هو العلة وهو الباقي غير حادث بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختصاصه في الشرط
 فبمعنى الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب الخاص فكان التوقف متافياً الى ما عارض من العلة ودان ما يستوفى من الشرط
 ولا يلزم عليه ما اذا امر عبده الغير بالاياق فابق حيث لعين الامر وان اعترض فعل فاعل فمتار على الامر لان الامر بالاياق
 استعمال القيد فاذا انقضت الاياق لم يصير عاصياً له كما اذا استخدمه فخدمه يصير معصياً اذا عمل وتوقف استعماله بمنزلة الامر في
 الاختيار لما فيضاهي التوقف في التحمل فلما حل القيد فانزله كان في خلافه انما هو عند اخر من فعل متار عليه قوله واما على حل القيد
 من ثم العمل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة ولو لم يتر من حسن الطريق ثم سارت او توقفت ثم سارت
 في ذلك الطريق فحاصبت شيئا لم يفتد المرسل لانه كما ارسله قد انقطع بالجران والوقوف ثم انها انشأت سيرا فباعتبارها
 كالسبب الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون فاعلا متاريا في الطريق الذي يمكنه ان يغيره
 وتوسر في ذلك الطريق فكان هو سابقا لما في البسوط واخر في قبوله فالتبينة او كسيرة حملا اذا ارسل دابة في الطريق
 فسارت فحاصبت في وجهها شيئا فمن المرسل كما اذا سار بها لانه سابق لما اذا تم السير على حسن ارسله الا ان اي كان اول
 وكان قابلا ليقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل يجب سبب الاصل لان المرسل
 ليس باناله التوقف وقد اعترض عليه فعل من متار به فهو غير منسوب الى السبب حيث لم يترجم على حسن ارسله وهذا الذي حل القيد
 صاحب شرط لان العمل انما التوقف من الاياق جعل سببا باعتبار تقدم الشئ على العلة وقد اعترض عليه فعل متار غير منسوب اليه
 وكان في القطار الحكم متافيا وناقته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال الجعنة واني يوسف يعني على هذا الاصل الذي
 سندها قال لا يمن فتح باب نفس طار الطير يعني منه قول الفقه اذا اختلف فيه فانه اذا طار فبعد ما علة لا يعين الفتح باختلاف
 وفي ذلك القطار العلة اي الفتح لا يعين لان هذا في فتح باب القيد بشرط انزاله التوقف من الطيران جرى مجرى سبب
 لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل متار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
 خلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بمقتضى الاول وهو فتح الباب سببا محضاً اي شرطاً في معنى السبب الخاص
 فترجم على خلاف هذا فانما انما في السقوط في البر لانه لا اختيار له في السقوط الى فتح بل تصرفه اخرج كما قصر على الاياق في
 سقوطه على القيد بخلاف السقوط في البر حيث ليعتد في التوقف في الشرط ولم يقتصر على السقوط لان ما اعترض على الشرط
 من السقوط هناك جعل لاعتبار حيث لم يكن حالاً لم يكن ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم من الشرط واختارته اليه حتى
 اذا سقطت نفس البر بدرومه ولم يعين المحذور لان ما اعترض على الشرط وهو القادر في البر علة متار لاختارته الحكم بالصلح

من ثم ما على وجه القصد الذي في القصد بحسب ما حكم من الشرط ما يقتضيه العلم بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق على كل
 على الذي سبب كونهما يشترط في المالكه والفتح ربع الاربع وليس على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله فكل كانه من قبضه
 السلام ولا ارسل سبب ما على الذي سبب بعد التعليم كالمسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا لا يري انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
 اقتضا على كل ولم يملك ذلك بخلاف الارسل كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير في ثوب الفخ فقتل
 انما هو لان نسل الطير يدبره فان لم يصب الاضاقه الحكم اليه وكان ضاها الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان عاده والمعاد
 اذا ما كادت صاير طبقه لا يمكن المالك ان يخرجها فاذا خرج على الفور وسقط على عاده كان ان يخرج على العاده بمنزلة تسليم ان
 عند شق الرق فيكون الفخ سبب سبب محجب فكل كاشق ولم يطل الاضاقه اليه باختيار الطير في الطير لان لا اختيارا فاسد
 كما اذا صاح بالداية قد هبت صار ضاها وان هبت فمخارة لانه اختيارا فاسد الصبح سابق فاشبهه القود جبر الكا
 الحق حيث سطر الانسان فليس وبالصالح وان كانت في البيع فمخارة لان البيع له عاده متناكدة فالتحقق بالبطيعة وقط
 اختيارا فاذا لم يخرج في ثوب الفخ لا يضمن الفخ لان اذا لم يخرج في ثوب الفخ علم اختيارا استأخرت عاده وتما فكان الخروج
 بعد ذلك حكم الاختيار ما يشبه على القيد والحوار ان نسل البعيرة لا يعتبر لا يسبب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكسب يسبب عن
 سنن الارسل وكذا لداية يتحول بعد الارسل كذا في هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة الى الشرط والسبب
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هناك السوق لان السوق حمل على الذي سبب كونهما يشترط في المالكه
 ولا كالمالكه لانه مباشرة الاتلاف اذا لا القاعا عليه تعرف فيه بخلاف سلكنا ونظير سلكنا في جرح الجرح فوجرت ليست
 الاضاقه عليه الصبح اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم يتعلق بشرطين كان واحدا
 شرط اسما لا حكما الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فكل من الاول شرط اسما
 واما القسم الخامس من الشرط الذي هو بمعنى العلامة فنشأ الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي المارة
 في اللثة كالليل للظريق والنارة للبيد وفي الشرع هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتحقق به وجوده ولا وجوبه فيكون
 وليا على طريق الحكم عند وجوده فاشبه بالكيكرات في العلوة اعلام على الاتصال من ركن الى ركن والافان حكم معلومة
 وتقليدية شمارا في مثل رمضان في قول الرجل لاهراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرط المعنى بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا في قول الرجل لاهراته
 من اجتماع سبعة شياخ العقل والبلوغ والحرية والتمكح الصحيح والدخول بالتمكح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الأئمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالتمكح
 الصحيح بامارة هي شدة فاما العقل والبلوغ فما شرط الا بالية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط كسب
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامته هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف له تقاؤه على اللحم على الصلابة
 يحدث بعده فان الاحصان كونه بعد الزنا لا يثبت بوجوده والجم معلوم انه ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق
 مفضل اليه فغيره ان الزنا غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوبه عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا في

فانما احكامه موجبا للرحم وكان مستقرا ان الزمان حين وجد كان موجبا للرحم فكان علامة لا شرطا كما هو مقتضى القواعد العامة اي اني لو
 في التقويم واذا راعى بعض المتأخرين فانما احكامنا المتقدمة من وعاش المتأخرين ومن سواهم من القواعد المتقدمة والاحكام من قبل
 موجب للرحم لا علامة من حين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحسان بهذه الحالة لان وجوب الرحم بالشرط متوقف
 على وجود الاحسان فكونه سائلا على الزنى غير متاخر عنه فيكون الشرط كانه شرط في الشرط والنية فانها سائلا على الصلوة
 بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف النية على الصلوة جديدا وكذا الاشهاد في النكاح سائلا على طهرتك لا يتصور تأخره
 عنه وتوقف النكاح على طهرتك وجوبه ثم انما شرط حقيقة الاختلاف لتوقف صورة الصلوة والنكاح عليها وليست
 بالعلامات وكذا الاحسان للرحم وقوله لم يتحقق وجوبه مسلم عندكم بل ثبوت انتم متعلق بانه انما لا يجب الرحم بدون الاحسان
 سبحانه كالسنة لا يجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة وكذا الاحسان وقوله لا بد للشرط ان يكون متأخرا عن
 صورة العلة ليتوقف النكاح وانه عليه مسلم بل الشرط قد يكون متوقفا على صورة العلة كما يجب وقد يكون متاخرها كما
 في تعليق الطلاق والعتاق بما على ان النكاح بعض العمل لا يقبل الانفصال عن وجوده سواء كان كالتكليف والبيع والخصم لا يقبل
 ذلك كما ان الطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقتضي بالشرط في هذا القسم متأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
 لا يتأخر لان الشرط لا بد ان يكون سابقا على الشرط والمشروط هو النكاح فليس يتصل من الصورة لا يتصور تأخر الشرط
 عند ضرورة قوله ولهذا اي لان الاحسان علامة وليس بشرط حتى لم يقم شيئا من الاحسان اذا رجوا بحال معنى سواء رجوا
 مع شهود الزنا ورجوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست لصاحبها فلا يتصل من العلامة اصلا وكذا ان لا يتصل
 بما وجب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلافها اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يفتنون
 عند بعض الشائخ لان الشرط صانع لمخالفة عند تعدد اضافة الحكم اليها متعلق بالوجود وعند زعمه العلة ان رجع شهودها
 وحدهم عند اذنية الشهود وعليه وان رجع شهود الزنا والاحسان جميعا فيكون في الضمان لان الاحسان شرط للرحم
 ومن اصله لان الشرط والعلامة سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تأخر
 لا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب قلنا ان الاحسان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجبه
 وكن سن ان الشرط على التمسك بالمتقدم فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يفتنون بالرجوع عند عدم
 العلة الا اضافة اليها منها شهود الزنا فشود العلة وسببه صالحة الاضافة الحكم اليها فيضاف اليها من كان
 رجعوا وجب الضمان عليهم فان شهودا قطع الحكم بشهادتهم من الشرط ولا يقيم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في المطلقة
 شهود الشرط واليمين لا لا رواية فيهم من السلف واختاره جماعة من المحققين مثل منس الائمة رحمه الله والى اليسر والامام في
 وجهه غير انهم لا يفتنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحسان فيحمل اضافة الحكم اليه لان الحكم عقوبة متناهية والاحسان
 فصل في حجية ما يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى العمل المحمودة وصار مضاعفا لاسي الزمان من كل وجه ١٤
 وحصل في العقل والمفرد شيخ رحمه الله من بيان في الابواب التي هي مطالب الشارع وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل
 لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له كما ان العقل وانما من الوازم قوله انما في الناس اهل العقل والاعتدال

فان كان لا يبيد اني اركب وتكون في ضلال من كان بها العقول قبل الموصى فانه قابل اركب ولم يقل ادعى الى ولو لم يكن العقل في نفسه
ولا لو استندوا في ان كان في ضلال من كان كذلك استدل به بانهم قد عرفوا من غير ادعى العقل اني قابل اركب ولا الاستدلال في نفسه
على قوله لقوله وذكره فلكم حسنا انشا الله ابراهيم على قومك وبان الله عاتب الكفار في غير حق من بان اوله يسوع في الاله في نظر واد
كيف كان ما قسمه الذين من قبلهم وانجران قلوبهم على تبرك القائل بلوك ان اسندوا من الما هو محبة ملحق التبرك وبان العجوة ابعدا
العجوة لا يعرف الا بالليل على واما الحديث في العالم اول على الحديث من علامات عجوة على ان اسندوا الله تعالى فلو كان بالعقل
كفاية معرفة العجوة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالعقل كفاية كان فمضمة بعبود
المشعر ولزم العمل به كالمجب بالشرح وسائر الحجج اذا قامت كذا في العقول والاسرار قوله والعقول الصميم في الباب اى باب العقل
ان العقل خير مما هو بنفسه لانما قال الطريق الاول وغيره من هذا المعنى كمال الطريق الثاني فان من المكن معرفة الله تعالى
بدالات العقول وجد ما تقدمه من الزم الاستدلال بلا دمج ولم يعذره بغيره الموصى مع انه ثابت في اصل الحقيقة فمضمة
بن العقل مستلزمات الالهية اى اية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون العقل فخطاب بن الملم فمضمة وكان العقل مستلزمات الاشياء
الالهية وهو من اخر المص لا انه ان يتبادر من سائر الحيوانات وهو الله الموصى التي اى العلم والتموه اعلانا والمعرفة مصحح المنة
والدنيا وهو اى العقل لو لم يكن بكن الادعى وقيل محله منه الراس وقيل القلب فمضمة اى بهى بذلك النور لطريق مبتدأ به من حيث
يتبين اليه ورك المحس انما سمعه نورا لان معنى النور هو الظهور للمادراك فان النور هو الظاهر والظهور العقل بعده الشاهد بالبعيد
التي اى حبات من عين الباطن كالشمس والسر لم يعين الظاهر بل هو اى بتسمية النور من الاثار الحسية لانه لا يظهر بها الا بالظهور
الاشياء فيذكر العين بها تلك الظواهر الاخرى فاما العقل فيستبين به لواطن الاشياء وما فيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان
باسم النور قوله ليتبداه اسند الى الظرف وهو اى الجار والمجرور والمجمله بصفه مظهرية فيضمي به رابع الى الطريق وسنه الى الية حيث
رسته فيذكره الى المطلوب وسنه بتاذه الى القلب ليحس ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث شئته اليه ورك المحس
وحنه فيقبل بداية العقولات مخفية لحسوس وذلك لان الانسان اذا لم يفسر شيئا مضمض لعقله طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى عليه ليعبر يدرك بنور عقله ان له بانها لا ملة ذاتية وقدره و علمه سائر اوصافه
التي لا بد للبناء استه واذا نظر الى السواد راي احكامها ورفعا واستناده كواكبها وظهر بها سماكها وسائر ما فيها من احوال
استدل بنور عقله لانه لا بد له من مائة قد يتكلم في فادو فليحس عليه مضمض قوله فيستبين اى ليكن المطلوب القلب فيذكر القلب
المطلوب اذا قائل ان وفقة الله تعالى في ذلك هو انما يتحقق في محسوسات فاما ما لا يحس استلزاما فيستبين طريق العلم من حيث
يوجبها على علمه فانه ليس بمحسوس بل بالمتج في المعرفة انه معنى رابع الى ذات العالم ابراهيم الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر المحسوس وقيل هو قوة ضرورية لوجودها في ذلك الاشياء وتوجب كلفه لشرح وهو ما يعرف لكل انسان
من نفسه وفي الماشي هو جوهه يدرك به الحقائق بالوسائط والمحسوسات بالشهادة وقيل هو جوهه بطريقه اى القدس وروح
برواح النفس وادعى في قوله البشريه واصناف النانية كالأعضاء استناده به نتائج اليقين واذا اظلم حتى دراج الدين
هو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهره واذا برخت اى طاعت كانت العين مكنة للأشياء لئلا يباها اى بنور

من غير ان توجب الشمس في تلك الاشياء او تكون هي دركها بل ان يكون العقل مستقيما في الاذاك هناك القليل من ما هو واجب
الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك ويكون دركنا بتدبير القلب يدركها لاشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملك والادراك له بالحواس والبرهان والبرهان في حقا الشمس بالبرهان من غير ما هو واجب لحواس القلب والشمس
بالكسرة شتلة نار ساطعة قوله وما بالنقل كذا في مجال يعني ان العقل والادراك له المعرفة بالبرهان الكفاية في وجوب الاستدلال
المعرفة سواء انعم اليه دليل السمع اصلها انما اذا لم ينعم فلا يثبت ان الله فلا الفصل الايجابي بل يثبت ان الله اذا انعم اليه دليل السمع فلا يثبت
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الضمان دليل السمع وبعده بالتوفيق الله تعالى في
من عاقل قبل وجوده والسمع وبعده متفضل العقل في مضائق الحق مستخرج لفكره وقوي به بخصان الدقائق من لحواس الغاية في
لم يثبت الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشيد لبقوله فها وبه وجد وليد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله تعالى في لحواس الغاية في
والفهم والتفكير على الدين القويم وثبته اياه الى الصراط المستقيم فلم يكن من سبيل الرشاد وسلك طريق السداد وكلما ذكر
اخذ لان ضل عن الطريق بالارتماء وورد امر من الصالح الى الفساد وقابل الحق بالقبول والقبول بالقبول وقصار من اخوان الاشياء
بعدها كان من ابناء الدين واهل الصدق والمؤمن نفوذ بالدين السليم واللعنات ودرك الشقاء واخذ لان لعنات سعادة الدنيا
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه الكفاية بالنقل بحال ولا هو بظلال من عند الكريم المتعال قوله ولما ذا هي ولان الكفاية بحج
العقل لو جوب الاستدلال فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صغره الا انه على خلاف ما قاله الفقيه الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساطع من الصبي بالسمع حتى اذا دخلت المراجعة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف بالايمان
يعني بعد ما استوفيت ولم اقدر على الوصف لم يثبت كذلك اى غير واحدة ولا قدرة على الوصف لبيان من ترجع الى الحقيقة
مكلف بالايمان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبيان في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد
البلوغ قوله وكذلك اى عقل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم يتلق الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحجده العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه اذ لم يعط ايمانا ولا كفاية ولم يثبت على شيء كان معذورا اذ لم يكن اصل عندك لحواس القلب بل على شأه
جبل فعات من ساعته فاما اذا اعان الله بالتجربة واسهله لدرك المواقف لم يكن معذورا لان الايمان اذ ادركه القائل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تبيينه الفلسفة عن التوم الفقه فلا يعذر بعد الا يبري ان لا يبري بناء الا وقد عرف له ما لا يعرف الا وقد
عرف له ما لا يعرف بعد ربه صورا حسنة وبعد ادراكه القائل في حجبها لهما وصور ما بل يبري من النظر والاستدلال
ما تميز به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا ما هي خيرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم لغيره وادرك زمانا
يدرك فيه حوائج الامور ثم هو لم يتايل في خلق نفسه من غير احواله وحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضع الايات
ظهور الاشياء في عالمه ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سبحانه اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مستقفا في الايمان تاركا اياه مع وضوحه ولا تعلم من معناه قوله على نحو ما قال في البوصية رحمه الله كيف اقامته الاسهال و
ادراك زمان القائل مقام بلوغ الدعوة ههنا على ما قال في البوصية رحمه الله في البوصية اذ بلغ خمس عشرة سنة يرفع بالاله
وان لم يؤمن من شدة رغبته ان دفع المال ليعطي في نيات الرشيد بالسلطان بالشرط سدوم قبل وجوده لانه استوفى به لذة

بان يقول قد وجدنا من المتكلمين من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عند اعتبار سقوط الخطاب عند من قال بالعقل في غير هذا
 ان العقل ساقط للاعتبار عند عدم الشرع وخالفه كان متناقضا في مذهبه لانه ثبت بالعقل بان العقل ليس بوجه نصارى كما يقول
 العقل حجة وليس بوجه يتم رد قول الفرق في الاول فقال وان العقل كبر الحجة ويوجب العقل ايضا حطفي على قوله انه لا يجزم من العلم ان العقل
 ايضا جزمه موجبه جنسه لان العقل لا يتفك عن المولى لانه لا عقل في اول الخطأ والنقص عاقبة هو انما اذا احدث العقل
 حدث متلويا به الا في حق من خصه التدبرية واذا كان متلويا لم يكن له حجة لان المتكلمين في مقابلة الغالب في حكم عدم العلم فلا يصح فيه
 الاية هي انه لا يجوز في الحكمة الزام العقل حسابا والعمل مغلوبا له هكذا لا يمكن الزام العقل بالوجه والوجه في سقوطه ايضا واذا كان
 كما لا بد من تأييده بحدوث الرسول او بالقديم مقامه من ادراك صفات العقل والجبر فيتم الوجه فان قيل قد شكك في ان العقل
 كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على تلك خصوصاً ولما فيها من بعض فمحم بوجه واحد في العقلين بياناً وبطل الفرق الاخر
 اياها بما لا يوافق مذهبهم فصار شكنا كانهما ساقط في حق التكليف بحال في هذه المسئلة المتعارضة على انك اذا علمت فيها حجة ان العقل
 ساقط ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق في الاول ولا على ان عقله في العقل كما ذهب اليه الفرق في الثاني
 فكانت من محل النزاع بعد ذلك قال في خبر الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية هي من صفات خفية بها
 الالهية قلنا الكلام في هذا في الاية على تأويل المذكور فتعظم على قلنا

فحصل في بيان الاية الالهية الانسان للشيء صلاحية لعدد و ذلك الشيء وطبيعته وقوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
 عن صلاحية لوجوب الحق في الشرع وله عليه كذا قيل وهي الالهية التي خبر الله تعالى لكل الانسان اياها بقوله وحدها الانسان
 الالهية الوجوب فيها ساقط قيام الالهية التي لا تثبت هذه الالهية الالهية وجوده و ذمة صاحبه لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا
 يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بسا لولهذا انحصر الانسان بالوجوب وكون سائر احواله التي ليست لها ذمة وقوله
 فان المادى بولد وليس على تمام الالهية الانسان وله ذمة صاحبه لوجوب الوعد على جميع الفقهاء حتى ثبت ذلك المرتبة وذلك
 انك لا تشرع الوعد وتبينه بوجه اياه ويجب عليه اتمن والمهر لعقد الوعد وهو و لما ذكر بعض من الشرح راسخه الفقه في معصية في حصول
 الفقه ان تقدير المال في الالهية لا ينبغي له وان تقدير الالهية من الثروات التي المعاصرة في الشرع والعقل الالهية بالشرع مكنة
 بان يقال بذلك التقدير من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال في تأييده بالاجماع فمن انكر انه من صفات الالهية والذمة
 الصمد في اللغة لان الفقه اوجب الالهية قال الله تعالى لا يرثون الا ولا ذمة ابي احد وقال عليه السلام وان اراكم
 ان تلومهم وانه الله لا تلومهم اى حمده والمراعاة في الشرع لخص قوله له ذمة وحمداً بان كذا ذكره الاسلام رحمه الله قوله بناء على حمده
 الماضى ليعنى انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف ليعبر الشخص بها للايجاب عليه بالاستجابة له بناء على حمده
 الماضى الذي جرى بين الصمد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذناك من بني آدم من ظهورهم ذمهم
 الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذنا الميثاق من ظهر آدم
 فخرج من صلبه ذرية ذرا فقتلوا من يديه ثم كلهم قبلا اى عيانا بحيث لا ينهم ادم وقال المست بر بكم قالوا في شهادتنا
 علما الى قوله المبطلون وروى حديث الله الميثاق في جملة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنه

وخرجه تعالى الوجوب حقوق الله جميعا على العبي من غير ان يذكر بوجوبها على البالغ ثم بسطوا على العبد الوجوب لعبد الله سبحانه وتعالى
 في قوله لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد شققنا في حق العبي تعقبا في حق البالغ لان العبي
 هو البالغ في حق الذمة والسبب هو اداء ما فيه تعلقان في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب وكل وهذا لان العبد
 المستحق في حق الذمة الاداء في العبد البالغ يجب بغير اداء اختياره شيئا واداء في ما لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يقع في قدرته
 بالفعل ولا قدرته اختياره لغير القدرة والقيمة في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان التامم والتمتع عليه لم يمتد
 بلزمتهم الصلوة على اصلها لوجوبها والسبب الزمته مع عدم القيمة والقدرة على الاداء في الحال فكذا العبي لانها تسقط لغير الصلوة
 بعبد الوجوب وفعالها خروج وقد سبب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عند اصلا لان القول بالوجوب نظر الى اسباب والذمة من
 غير اعتبارها بمحكم الوجوب وهو الاداء ومجازة احمد في القولوا اختلا لا يسحب بالشرح عن القائلين في الدنيا والآخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر الطبع من العاصي تحقيق الا
 المذكور في قوله تعالى ليعلمكم انكم احسن حالا وكذا الجزاء في الآخرة يفتني عليه كما قال الله تعالى جزاءا كما لو ايعطون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم لغيره من وجوبه لان العبد وجوبه لان العبي غير متين
 بالحقوق الشرعية بالاجمال فالقول بالوجوب بوجوبها عليه ثم سقطها عنه لا يخلو من قساو صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
 اسلم من الفساد ومن لم يثبت ان الوجوب بمن غير اداء وقضا خال عن القائلين فكان فاسدا منفي والقول بعدم الوجوب
 سالم من هذا الفساد والمعنوي واللفظي فأنهم لم يقولوا بالوجوب على العبي اصلا واستدلوا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه
 ثم سقط لدفع الحجج كان ينبغي ان ادعى كان موديا للوجوب كالمسافر اذا صلى في رمضان في السفر حيث لم يقع الركعة
 من الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام سرف القوم من العبي حتى يتكلموا بغيره على اتقاء
 الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام في الاسلام قوله ولما ادعى لان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
 على الكافر شي من المشرائع التي هي الطاعات لاختلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والتعقبات من
 احوار ودول القصاص لانه اهل الاداء اما في المطلوبين المعاملات مصانع الدنيا وهم الموقر بامر الدنيا من المسلمين لانهم شرع الدنيا على
 الآخرة وكذا التعقبات المعقوبات المشروعة في الدنيا لا تترجأ على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر ليس بموقوف زجر من المؤمنين والافلاخ ان الكافر لو اخذ من ترك الانتقاء بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بغيره كما لا يخفى فيها فيكون عليه الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لغير اثنين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو من جهة الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة شيوخنا انهم لا يسلطون باءا ولا يمتثلون سقوط
 من العبادات وان ادخلنا المايحج عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتأثر وفائدة الاختلاف
 لا تكفي في احكام الدنيا فانهم ان ادعوا في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا المايحج عليهم قضاء العبادات الفاتية
 بالاجمال وانما تكفي في حق احكام الآخرة فان الكفار لا يبايعون في ترك العبادات عند الفراق الاول زيادة على حقوبة الكفر
 كما لا يبايعون بترك الانتقاء وعند الفراق الثاني لا يبايعون بترك العبادات كذا في الذين تمسكوا لفريق الا على ان يجب

الاحمدى ان الوجوب غير ثابت في حق العبي وان جعل علم التبدل حال البلوغ فان الاداء من تلعب باختيار عقله وموجبه الا ان لا يكون
كون الحكم مشروطا بالاستدعي كونه واجب الاداء فخصا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء مصدر في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باختيار السبب والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا اوى كون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى في حقه
العبد فان وجوبه لم يثبت في حقه غير ثابت حتى اذن اذن له المؤلى او صرح الجاهل مع المؤلى ان له ان لا يؤدى ولو كس اذا ادى
كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا المسألة اذا
ادى العبد في كل مؤدى بالفرض مع ان وجوب العبد لم يكن ثابتا قبل الاداء وبالطريق الذي ذكرنا قوله واما الآية الاداء
فمنه وان عرف ذلك بالاستقراء كمال وقام اى لو لم يكن في حقه انما العاصية فثبت كذا الاختلاف ان الاداء يتحقق بقدره
نعم سلب وجوب العقل وقدرة العمل وجوب العبد والاشارة في اول احوال عدم التقدير لكن فيه استعلاء وجوبه لان
يوجد فيه كل واحدة منها شيئا فشيئا فيحقق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منها درجات التحال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
كانت كل واحدة منها قاصرة كما يكون للعبي المنزلة قبل البلوغ وقد يكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المسئلة فانما قاصر
العقل مثل العبي وان كان توى العبد ولذا اتفق بالعبي في حق الاحكام فالأبدية الكمال محاربة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرح والقاصر محاربة عن القدرتين قبل بلوغها وبلوغ احداهما
الكامل ثم الشرح في على الآية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حصة وعلى الكمال وجوب الاداء وتوجه الخطاب للأن لا يخرج
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذا قدره له احوالا والزامه بالقدرة له عليه تنف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل والحاصل قدرة العبد قبل الكمال في الزام الاداء وجب لانه يخرج في الغصم باذني عقله فيقبل عليه الاداء باذني
قدرة العبد وانما يخرج من قبل ما جعل حكمه في الدين من حرج علمه في طبع شرعا وعقلا ولما امره حكمه والاول
المقبل والقدرة على ان لا يتبدل عقله وقدرة بدنية فيقتصر عليه الفهم والحمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتغير عليه لوقوف ولا يمكن ادراكه الا بالتجربة وتكلف عظم فاقام الشرح البلوغ الذي يتبدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسرا على الصناديق وصارت تكم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم نقاد النقصا
بعد هذا الحد ما تعلق الاعتدال ان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى لما كان دارا حكمه مع وجود احداهما واذن كل
تولد عليه اسلام رفع العلم من تحت من العبي حتى يحكم والمجنون حتى يعين والتام حتى يتبين هذا المراد العلم الحساب على قبل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالآبائية الكماله وهي اعتدال الاحمال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام البنية على الآية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها حقوق الله متعلقة بما هو منقسم
الى ما هو من لا يتحمل ان يكون غير مشروع لوجه كالإيمان بالله عز وجل والى ما هو من لا يتحمل ان يكون مشروعا لوجه
كالردة والى ما يتحمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات وكون بعض مثل الصلوة والصوم والحج واليسين
حقوق الله تعالى من الصفات منقسم الى ما هو من لا يتحمل ان يكون منصف لقبول البنية والصلوة والاصطحاب حسنا والاصطحاب والى ما هو

محض كالماتى والعتاق والى ما هو مشهور من الامور كالبيع والاحارة وفى الكتاب اشارة الى احكام سنة كمن يتصدق عليه قوله صلى الله عليه وسلم انى غزاة او احدى على الابدية الفاصلة قلنا ان الغيرة للشان من من العصى العاقل الاسلام العصى من محكم الدنيا والاخرة جميعا ما يخص نفسه اى من من انفسه بغير العبد والعدو من العبد فمذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح الايمان حتى يرث اياه الكافر لعبد الاسلام ولا يتبين منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه واسم الفايص ولما فيه بنفسه كالعصى الذى لا يعقل ولا يتبين وذلك ان العصى انما يصير مولى له عليه من جهة غيره حال مجز عن التصرف لنفسه فمضى متى كان قادرا لا يعقل مولى له عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه مولى فانما فى احكام الاخرة فهو يقع محض فوجب القول بصحة ما حقق الاحتقاد من معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة فثبوته فى احكام الدنيا لان احداهما يتفصل عن الاخر فان من يتفصل لسانه فى مرض مودة فاسلم فى تلك الحال لم يقبل ان يمان الاحوال مع اسماطه فى احكام الاخرة من من احكام الدنيا ولذا كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين فى رضى الرسول صلى الله عليه وسلم ولما ان الايمان حقيقة قد وجدت من اهل البيت حتى سببه فوجب القول بصحة كتحققه من البالغ وذلك لان سببا لايات الله صلى الله عليه وسلم العالم وانه متحقق من حق الجميع والايمان اقرار وتصدق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالقرار من هو عاقل ميمر وكلاهما فى معنى عاقل يتناول فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم وطريقهم مع وجوبه لا يتبقى من معرفة شبهة فكان هو والبالغ سواء واليه الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى معنى عاقل وكذا احكامه لانه ابتداء بالبدنى واجابة لدعى وقد ثبت بالنفس ان العصى من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى المدة كمال الله تعالى واثباته الحكم صبيا والمادة النبوة والهدى علم قنين يانه لا يد من اهل ان يكون مستديا بجميع الداعى بالطريق الاولى ولابد وجوده لهيب الركن من الابل لو امتنع انما يتبع كجرح شرعى كفى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول بهما لان الايمان يقع محض بالجموع كذا لا يمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل من وجوبه ومشرعية زمان فلا يمكن ان يحجز العصى عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم ان يقع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه يجازى الى احكام الدنيا فمما التزم احكام الشروع وهو دائر من النسخ والضرر حيث يكسبه الارث من مورثة الكافر فترتين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويملك له السنة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواحدة بينه وبين امراته ايضا الى كفا الباقى على الكفر واداءه عن الاسلام لا الى الاسلام من اهل لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما وبسبب القطع كذا الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام صرفا مما للمعقوق لا قاطبا لهما ايضا والفرقة الى كفا الاخرة واداءه عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان نذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قرينة يرثه ولا امراته فيفسد كما جابل هو ثبتت بياضى صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كذا جابل هو هو الشئ لستيقا ومن حكم الاعط وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثرائه الا يرى ان العصى لو ورث قريبا او واهب له قريبا لم يلق عليه من ان العصى ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والنبوة فى حقه بهذا

التفسير لان الحكم الاصل للارث والبنية ثبوت الملك بالعرض ومنه نفى محض فيكون مشروعا في مقتضى ما علمت التفسير على ثبوت الملك
 لا مقتضى وبالارث والبنية ولهذا تحقيق الارث والبنية من غير تحقق التفسير فلا يتحقق الارث بهذه الاصل كذا لو قيل لارثا وعقد
 بملكه لارثا لا مقتضى عليه لانه في اصل التفسير مؤخر بامره والتفسير ثبت بنا عليه كذا فيما نحن فيه الدليل على ان الاحكام التي هي
 من ثبوت الاسلام يلزمه اذا ثبتت الاحكام الايمان تعاليفه وان اسلم احد الوية ولم يلد له وصا واحدة فمر المالك ان المقتول
 عليه الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم نفسه لاسلم له مولاه في الاسلام لان نصيبه لولاية ان نصيبه لاول
 على سائر التفرق على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقدا بالاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه ولده والدليل عليه
 ان لا يصير مسلما بالاسلام الجرحا لعدم الاب ولا يصير مسلما بالاسلام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب تعلم ان
 ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تعاليفه ان العبيد عندنا يوزان بكون مولاه عليه ووليا نفسه اذا كان
 التفرق انما هو مصفا لولاية الاب فان الاب يقبل عليه ويقتل هو نفسه عندنا لان الولاية انما تثبت للولي عليه نظر الية فلا يربح عزا
 عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا ليتفرق بطريقين قوله وصح منه ادا والعبادات البدنية من غير عبادة عليه بيان
 حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه ادا والعبادات البدنية بطريقين انقطاع من غير لزوم معنى وفهام لان
 ذلك يقع محض لانه لينا واداء فلا يتحقق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح من التفرق بنفس هذه العبادات لعدا ادا والتشروع
 بصفة الفدية في حق البالغين بالزوم معنى اذ اشرح فيها ولا لزوم قصا لها اذا افسد لان هذه الحقوق قد مرحت في الجحيم في
 حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انما عليه ثم يمين لواليت عليه صح من الاتمام من ثبات صفة الزوم حتى اذا افسد
 لا يجب عليه شيء فكذا العبيد في بناء المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه ادا ولان فيها مخرجاتا في
 العاقل باعتبار نقصان ما لا يغني عن ذلك في الالية الكلمة دون القاصرة ولان الوجوب لا يثبت في حقه يكون الاداء منه تعا
 مصفا للمال وهو ليس من ادا قوله ويملك برأى الولي بيان حكم القسم الثالث من التفرقات يعني يملك باجارة الولي واذا
 ما يرد وبين النفع والضرر من التفرقات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالمبايع
 والتملك والمشاركة والاخذ بالتفدية والاقارب بالفضب والاستهلاك والرهن وغيره لان العبيد اهل الحكم بهذا النوع من التفرقات
 سيما شره الولي حيث يثبت الحكم التفرق من ملك المبيع والتمن والاختار والمهر للولي وقد صار بالالمباينة بنا لوجود اصل التفرق
 حتى صح منه هذه التفرقات لغيره وامتناع الصلة كان بمعنى التفرقاذا انفس توهم الضرر برأى الولي التفرق بهذا التفسير يغير
 نفعنا فصح من العبيد مباينة وفي القول بصحة مباينة برأى الولي اصاحبه مثل ما يصح برأى الولي من النفع مع فصل التفرقات
 لان في التفرق مباينة نوع نفع لا يحصل لمباينة الولي وتوسيط بين الاصاحبه ايضا لان منفعت التفرق يحصل لمباينة
 مباينة ولده وذلك لانه من ان يستد عليه احد البابين ويحصل التفرق من واحد وذلك امر جواز هذه التفرقات
 منه عند انقضاء برأى الولي الى رايه باعتبار ان قصودا لما يدرج ذلك برأى الولي التفرق لبعضه بالبيان وصار بمنزلة ما منع
 ذلك كمال رايه بالبلوغ وذلك امر حيرورة بمنزلة البالغ مختار بحيث ينفذ رحمه الله حديث قال نفيذ مبعوثا لابي بصرفه في ذلك ما يقدر
 من غيره من البالغين او كما ينفذ منه لابي بالبلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعندنا في يوسف ومحمد رحمهما الله نفوذ

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى فان اخصامه راي على ما يرضى به من تصرفه لغيره راي العام من اذنه للتصرف في جميع المقتضى
برايه اخص من وجهه اذا اظهر التصرف بنفسه كما لا ينفك التصرف من المولى بالاعتين الفاضل لما ينفذ به رايه المولى اذن المولى اذنه
فيما ان الاعتين الفاضل بمنزلة المولى فان من لا يملك البتة كالسيد المولى في مال الاعتين لا يملك التصرف بالاعتين الفاضل ولو حصل
من المرفوض لغيره من الثلث كالبتة ثم المولى لا يملك البتة بالاذن فلا يملك التصرف بالاعتين الفاضل لانه اختلف كالبتة والعتبة والعتبة
بعدها لا يقول التصرف بالاعتين الفاضل تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب ان ينفك التصرف في اكل فيه عن تحت الاذن بخلاف البتة
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الاصل ولا يصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من المولى كالاقرار بالدين او بالاعتين والعقل بالاعتين الفاضل من جميع التجارة فانهم لا ينفك
في ذلك استجابا لطلب المياهر من التفتيش مقصود من البيع في التصرفات اخرج بذلك وكان هذا والاعتين الميسر او من ايجبتهم
في تصرف المولى الماذون مع المولى بالاعتين الفاضل في رواية ابيان في رواية ابيان لما قلنا ان حصارا لم يلزم بالاعتين راي المولى في رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معاهدة مع اجنبي او مع وليه وبذلك لانه حامل لنفسه فخالص حكمه لا يكون تابعا من وليه وفي رواية اخرى
رواه ابي التفتيش ليعين فاضل مع المولى في البتة النيات وذلك لان المولى في الملك الامانة مالك حقيقة واصل العقل والراسي في البتة
له فثبت تصرفه في الملك من هذا الوجه وبغير تصرفه لو كلاً من حيث ان في رايه خلافا ويخبر ذلك براسي المولى فثبتت مشبته
النيت في تصرفه نظر الى الوصف فاحتمرت مشبته النيت في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا يمكن فيه فثبت ان المولى
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يعقد بالاذن النظر ليعين حكما لا يصح المولى بالمال من نفسه ليعين الفاضل لا يصح المولى من نفسه ليعين
ومتقطعة به مشبته في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل العقيدة او بما يتقارب الناس في مشبته نظر الى المولى
قوله صلى الله عليه وسلم هذا الاصل ابي علي ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك المولى بنفسه تحريكه براسي المولى قلنا في المجرى راسي في المجرى راسي
يترك ابي قبل الوكالة او لولي الوكالة لغيره لان فيه تعميم عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما ياتى سائر
ايجباته بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيما ابتدأه الى التصرفات ودرك منافعها
ومضارها بالقرينة فكان ليعمل بخلاف عبارة في اداء الشهادة حيث لا يعبء ولا كانت ليعمل بها لان صوته او اداء الشهادة بمباشرة
على الولاية لا يحد من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يفتقر فيها اليه الولاية وضع حكم المولى
ولا يلزمه العدة ابي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمسك بالثمن والتصرف في المصيب ونحوها لان في الزامها سعي الضرر
ولا يثبت ذلك بالولاية القاهرة وباذن المولى يلزمه لان تصرفه انما يقع باذن المولى نصا اهل الالتزام العدة وفي بعض
المنع وباذن المولى يلزمه مكان المزدوم المحرم على هذه التسمية العدة المحرم بحكمه وان كان حكم المولى فيها وذكرنا حاجي مع الوكالة
بدون اذن المولى كمال حقه ولم يلزمه العدة وهذا الضرر من المولى وباذن المولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالاذن
كأن بناءه على المسئلة على الاصل المذکور لا يصح الا باذن الغير الاصل بمعنى اخر فثبتت معهما عليه ولا يخلو احد من كل غير
التسمية الاولي انظر قوله من اهل البر ليس لغيره فان وصيته بالدية عندنا لا يملك الا ان لم يملك الا ان اختلف في اوصاياه سنة
البرودن غير معين بهذه العدة ليعمل بالاشارة الى اختلف واختلف في وصيته المولى فاقبل المدينية نحو زون من وصاياه

ما دافع الحق وبعده الشئ من جهة الله لان هذه الوصية تقع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة ليعده استغنى عن المال فيصير الموت لانه
 امدان فتكون الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك في غيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونه انفسا مضافا والدليل على ان الوصية احب
 الميراث والعصبة في الارث عنه بعد الموت ليسا وحي البائع فكذلك في الوصية بخلاف بشرعها البينة والصدقة في حال الحيوة لانه يفرق بينهما
 حكمه عنه في حال حياته بخلاف ما كان بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له البعير وهو الذي لا يكون وليا بنفسه عنه ما وجب بالطلاق
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لانما ان الله الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر به الدليل على ان التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق لمحال وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص وما ينفعه فلهذا في
 الاحكام لا يعتبر بكونه لو باع شاة اشترى على الملك لم يصح البيع مع انه يقع محض في هذه الاحكام ولو لم يقع البيع بغيره بل ملكه لغيره
 يدل ولكن البيع في اصله المنع ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باعاف فبغيره لم يخرجه وان القلب ففما بالتفريق المحال وكما لو طلق
 امرأته المصرة الثواب لا يترجم اختيارا للمصرة احكاما لم يخرجه وان القلب الطلاق ففما محض في هذه الاحكام لان اصل المقر في اختيار
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس وليس سلبا في الفضائل ففما من حيث حصول
 الثواب في القول لبعده ترك نفع اعم منه لان الارث شرع ففما محض الموت فان اقبل ملكه الى القارب عند مقتضى عنه يكون اولى به
 من المطلق الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه يصل الى النفع الى القريب بعدد الرحم واليه اثار النبي عليه السلام بقوله لسعد بن أبي وقعة
 لان يدرك ونيك غنيا خير من ان تدركه عالة يتكففون الناس لكونه لفضا محضا شرع في حق العصبي وفي الانتقال عنه اعم من الارث
 تركه انما لا يفضل وهو ضرر لاسمالة فلا يكون مشروعه عند في حقه الا ان اى الالهياء كذا اجواب عما يقال لو كان الالهياء ضررا ينبغي ان
 لا يكون مشروعا في حق البائع فقال انما شرع في حقه لان ابيه كانه فيوزن شرع في حقه الشاكر شرع في حقه الطلاق والحق في الشرع
 والقرض ولم يشترع ذلك فحق العصبي لفقود البينة ثم اشارة شرع الى بيان المقسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشترع ذلك
 اعم المضار في حق العصبي لانه منقطع المحرم والاشفاق لانه لفظ الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشترع في حقه المضار لانه
 ولم يملك ذلك اعم ما هو ضرر محض على العصبي غير مثل الولي والموصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاء
 فيه هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم بشرعية الطلاق والعقاق في حقه عدم الضرورة والحاجة فاما عند
 استحقاق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام خمس الائمة رحمه الله تعالى في حصول الحقة زعم بعض شاشنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلا في حق العصبي حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق قال وبنواهم عندي فان الطلاق يملك بمالك النكاح او لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صورة الطلاق من جهة لدفع الضرر كان
 صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان قاطعا من حكمه وهو ولاية الايقاع بسبب
 الخالي عن حكمه غير معتبر بغيره كبيع المحرم وطلاق البينة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة متى اذا اسلمت
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك خلافا في قول جعينة رحمه الله ومحمد واذا اردت وقعت الفرة بينه
 وبين امرأته وكانت خلافا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوا فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عنه بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والموصي لعصبي عصبي من عبد مشرك بنيه وبين غيره واستوفى بدل الكفاية ففما العصبى محققا للعصبي

حتى يصير فيه نصيب كبير ان كان موصواها العنان لا يجب الا بالاحتياقي فيبقى بالابدية العاصم في جعله متعلقا بالجهة الى دفع الضرر
عن الشريك فصرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يملك ثابتا لان الاكفاد بالابدية العاصم لتولية العنان
على العصى وبذلك المعنى لا يتحقق فيها موصو مرضى قوله مثلا القرض اى القرض فان القاضى يملك على العصى ويندب الى ذلك
لان حياته لا تحرق لما كانت مفوضة الى القضاء انقلب القرض بحال القضاء لنقصا ونقصا وتحققت ان القرض قطع الملك عن العين
ببدل منه فتمت الغسل اذا لا ستر وادنى العادات ممن هو فقير على طلبة لاجل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة محبة
فما شبه التبرع بمنزلة القرض على مال فلا يملك من المالك العبرج ولما دام يملك الوصى الا ان ذلك مع من القاضى وصار موصو
الى لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى فيعدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا
على خلاف العادة ولا يقرضه مال اليتيم كما تعقبه النظر والبذل ماسون من التوى باعتبار الملائكة وباعتبار حكم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وصى وبنيته وكان مصونا من العلف فوق حياته العين فان العين ليس في العلف
باسباب غير محصورة فعاد القرض محققا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيل المبلغ الخاصه فذلك كان المقرض
قسطا من القاضى فيملك على العصى وضرر اس للوصى التبرع به التملك في حقه فلا يملك والعب في رواية يملك لانه ملك المقرض في
المال والعن فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
فاما الاستقرض فقد ذكره شيخنا وضابحا جامع الصغير لقاضى فان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لا لا يملك عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول المجتهد رحمه الله وقال محمد والاس بانه اذا كان مليا قادرا على الوفاء فذلك
في احكام الصغار لقولنا نحن النقي انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والقاضى نفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم التمس
النائب من حقوق الشرائى الردة من العصى العاقل صحيحة اى معتبرة غير مبددة في احكام الدنيا والاخرة عند المجتهد و
محمدا رحمه الله تحسنا لعلته لا محله حتى لو كان البراءة ليلين فارتد عن الاسلام بنفسه المياد بالثبوت لا يملك بملكه عضو
بعد ان العباد فقيمين منه لصلوات المسئلة ويكرم من هو من الميراث من اهلين وعند ابى يوسف والشافعى رحمه الله لا يملك لصاحبها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة ففى صحوة على ما يثيره ليه حيازة تمس الامنة في اصول الفقه والفقهاء
اطلاق لفظ البسوط والاسرار يدل على عدم معتبها في احكام الاخرة والا اول هو اصح لان دخول محبة مع اعتقاد التمس
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد موصو لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح
من العصى كاعتناق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو موصو لا يشوبه منفعة كالبيع في بيع غير راجع منه على وجه
لا يقو ردة والده اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتدى العباد وبلغ كذلك لا يقبل ولو حث ردة لو حث بقله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان العصى سخط حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ اذا حكم ردة لمحققة منه ولو انها مخلوقة
لا تكونها مشروعة لانها لا يملك ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من العصى العاقل كالايمان وثبتت الخطر في حقه
لانها لا يملك ان يكون مخلوقة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بعصيته منه ولم يمنع
بشواته بعد الوجود حقيقة لمجر شرفا فان البالغ محجور عن الردة كالعصى ولم يسلط حكمها بعد العباد لانها لا يسلط اليه

البلوغ ليعذر العباد ولو تصور ان جلد لغير الله تعالى لا يهدم من طاعت لا يجبل حارفا بشي لا يهدم كلف الجمل بالند تعالى ليعذر العباد انه
 اتج من الجبل بمنزلة فلم يجعل ارتدادوا محتوا ان كان جميعا في الاحكام الاخرى بخلاف لان سادته الاخرة لا يتصور حصولها ما لا يمكن
 وتذكر ان بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اتفاقا والاسلام ضرورة كما لم يترك في صلوة او اجاب في حجة واحكام فاذ كان
 في صومهم متقدما لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد الضرر لانه باشر بالتأديما وكذا في الاحكام الفلانيه لا يلزم ايسر من احكام
 الدنيا كومان اليراث ووقوع الفقرة انما يلزم حكم العبرة اى العبرة ارتدادا لا يقتضيه التيميم راجع الى ما يلزم لزوم هذه الاحكام
 من ضرورة الحكم بصحة الارتداد والاسم من لوازمها لان يكون الحكم بصحة الارتداد واجل بهذه الاحكام فلم يصح القول من التيميم
 للارتداد اى لا يصح القول من مثل هذا الامر العظيم الذي لا يقتل القول بوجوب الواسطه لعدم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتبعا
 لا يوجب بيان الارتداد والحكم به بالحراب ولمزم بهذه الاحكام لا يقتضيه ضرورة الواسطه لزومها عدم جواز تركه الارتداد وان اقتل
 ليس من الرقة حكم عين المروءة ومن لوازمها ما لا يوجب بالحراب والحراب ليس من البها فلا يجب عليه جوارها كما لا يجب على المرأة
 وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد كما هو جواب القياس اوجوب الارتداد لبدء الاسلام وزوال العتد وهو العبادا وحق التيميم في
 العهد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجوز على الاسلام لان اختلاف العلماء في منه اسلام في الصفه صارت شبهة في تمام الفصل
 ولكن لو قلنا انسان قبل البلوغ اولعبه لا يلزم شي لان من ضرورية ضرورة روية ايجوده وليس من ضرورية اشتقاق قوله
 كالملة اذا ارتدت لا يقتل ولو قلنا انسان لا يلزمه شي كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعتبرة في الالبية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالبية وما ينبغي عليها من الاحكام شرع في بيان امور
 تقرر عليها فتمتدحها من لبا شحاط على حالها فبعضها يربط الالبية الوجوب كالحجوت وبعضها يربط الالبية الادراك كنوم والاعمال
 وبعضها يوجب تغيير في بعض الاحكام مع القاء اصل الالبية للوجوب والادراك للسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
 جميع عارضة اى خلاصة عارضة وانه عارضة من عرض ذلك اذا نظر الامر لصيد من الضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
 سميت العارضة معارضة لان كل واحد من الاربعة لبقاء الاخرى وجب بغيره من اثبات الحكم ليسى السحاب عارضا لمعذرة
 الشمس وشفا عيها وسميت بهذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنها الاحكام التي يتبعها بالالبية الوجوب والالبية
 الادراك من الثبوت ولهذا لم يذكر كشيخوخة والكهولة ونحوها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام
 وانما لم يذكر الحمل والارضاض ونحوها في جملة العوارض الى الفتاوى في العوارض وان تغييرها بعض الاحكام لدخولها في المرفز
 فكان ذلك المرض ذكرها كذا قيل واودعها كخون والاعمال فانها من الامراض وقد ذكرتها على الاثر اذ وجب
 حنبا بانها وان دخل في المرض لكنها اختصاصا بحكم كثيرة يحتاج الى بيانها فافرد بها لذكرها وحسب وهو ما ثبتت من
 قبل صاحب الشرح بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السامعان لا اختيارا للعبد فيجب الى السامع على معنى انه خارج
 عن قدره العبد نازل من السماء ولكن ثبت هو ما كان اختيارا للعبد فيدخل وقدم السامع على المكتسب ذكره لان ظهر
 في العارضة ونحوه عن اختيار العبد واشتد تأثيره في تغيير الاحكام من المكتسب ونحوه الصغير في العوارض مع ادخالها
 باصل الحكم على ان الانسان قد يتحول عن بعض كادامه وحوا عليها السلام فانها خلقا كما كانتا من محمد

أقدم صغر ولان أهمية الإنسان تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبر السامكان أصغر أمرا عارضا على حقيقة الإنسان ضرورية ولهذا
 جبل الجبل من العوارض مع ان كان أصغر على حاله لا يندفع إلى والد الله أثره من يكون أصغر لا يفتقر شيئا لا أمره ولا على حقيقة الإنسان
 وثبت في حال دون حال كالصغر وإنما جبر على المكتبة وان لم يكن البصيرة اختيارا بل العبد لا يرى إلا الله فيحصل العلم فكان ترك الحصول بالاعتراض على الحق
 عليه بغير اختيار الجبل وكسب اختيارا بالقبول وبغير اختلاف الرق حيث لم يجد من العوارض المكتبة وان كان العبد يفتقر من ان الله في الاصل
 بواسطة الاسلام لا يثبت جبر على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجابة بل هي ثابت جبر الله والرضا والقذف والسرقة ولهذا ثبت
 لا تخمين العبد من الالهة فكان من العوارض المساوية ثم انه قدم الصغر في تعدد العوارض السماوية والارضية على ما ينبغي في تعدد العوارض المكتبة
 الانسانية في اول احوال الامم وقد تم الجحزون على العنصر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
 الجحزون تقدم بيان الجحزون ليكنه السحاب الصغر قوله ولما اجنوز قلنا قال شيخنا ابو الحسن لا يكون الوقوف على حقيقة الجحزون الا بعد
 الوقوف على حقيقة العقل ومعرفة افعال العقل سني يكون به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حقائق الامور لا يميز
 بين الخير والشر وحمله العاقل والمعنى الموجب للاندام آثاره وتعليل افعاله بالبحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
 من غير ضعف في حجة اطرافه وهو يفتقر سائر أعضاء الجسم انما من سبب الجبر في توقيف حجة على العقل نظر الجحزون كالعباد
 والبرق فانها من اسباب الجحوظ للصغير والبول والجحور من الاقوال يمكن ان اعتبارها في الشرح والعقل والتميز فبذلك لا يمكن
 اعتبارها في حقايق كالمفسد جاراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجادة الولي فكان المراد من الجحوظ اخراجها من الاعتبار
 من الاصل وتسمية الجحوظ بغيرها لتمييزه بخلاف الجحوظ في احوال العبد والجحوظ لانها صادرة عن حقيقة جبر ان لونه ولكنها لم يميز بين الحق
 والصحيح فيكون الخلق الجحوظ فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجد حسا لا مزايا فلا يتصور الجحوظ فيها مزايا فلا ينفذ
 بمقتضى الافعال في الاموال على الكمال وهو من ذلك الملاك وهو ثبوت الملك في العنصرين ويسقط بما كان ضررا في حق السقوط
 اثره بهما لا يتصل السقوط بالاداء او باسقاطا من الحق كضمان التلغات ووجوب الدية والارث وفقدوا الاقارب فانها
 لا تسقط بالجحوظ كما لا تسقط بالعباد والامر الذي يتصل السقوط مثل الصوم واصلاحه جوسا بالعبادات فلا يجب حيلان في الزيادة عليه
 فخرج ضرر في حقه وان لم يسقط باعذار من البالغ العقل فيسقط من الجحوظ اذا وجد شرطه وهو الاستدلال على يمينه وكذا الحدود
 والكفارات لانها تسقط بالعبادات واعذارا تسقط بالجحوظ العقل بالمرتب العقل بالمرتب الاول وكذا الطلاق والطلاق والمنة واما
 مشيئة من العنا غير مشروعة في حقه هي لا يملكها عبيد وليك لا يشرع في حق العبيد لانها من المضار المحضة قوله واذا استدلت اخوة كان
 القياس ان يكون الجحوظ ما نفع لوجوب العبادات كلها اصلها كان او عارضا فعلى ان كان او كثر كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله
 لان الية الاداء لا تقوت بزوال العقل وبدون الية لا يثبت الوجوب بخلاف الاخاء فانه لا يثبت في العقل ولا يزيل بل هو جبر
 من يستعمل الية العقل كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان كمن جبر من استعمال السيف لم يشر ذلك في السيف بالاحكام الامان
 علما وانما التلغات اسحوذوا فيه اذ لم يزل قبل الامانة فخلوه ساقطا الاعتبار واحقوه بالنوم والاخاء وذلك لان الجحوظ
 من العوارض كالانها والنوم وقد لا يمتنع النوم والاخاء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدى الى الجحوظ الى الجمع على
 المكلف ليعذر والمما وجب كانه لم يوجد اصله في حق الجحوظ القضاة وان العبادات كانت واجبة فغابت من غير ضرر

مما

فيكون الجحون الموصوف يكون عارضاً بما يجتمع ان كل واحد عند عارض نال قبل الامداد الا يرضى ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء حتى ان من لوى من الليل الصوم ثم نام او نسي عليه اوجن ولم يقبضه ولم يبق الا بعد عروب الشمس لم يصح
 ان الاستسكان فيه ركن ومن فعل مقصود ولا بد منه شدة من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره فكن عند زوال العذر
 جعل في الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيح ان الشرح بحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرقه حيث حكم
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاضمار ونحن في حق الوجوب احققنا العارض بالعدم بعد ذلك وبهذا السبب الموجود في تلك الحالة
 متباعد في حق ايجاب القضاء وعند زوال العارض كان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجحون بان استندنا لزوم القضاء صواباً
 الى المخرج وهو الجحون في القضاء كدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي لم يزود منه هذا الجرح في القضاء ونجدم الوجوب
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الاثباتية الوجوب الى الاداء او القضاء فافادوا قد رد ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وبهذا القياس والاستحسان في الجحون العارض بان بلغ عاقله من ثباته بان خلاف بين اصحابنا فاما الجحون الاصل
 بان بلغ عاقله فتمش الصواب عند اجنيته رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ ثم مضى بعد بلوغه مجنوناً او قبل شام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يتردد قضاء ما مضى من الشر والاقضاء ما فات من الصلوات عندة وعند محمد وبطاهر بالرواية
 هي بمنزلة الجحون العارض وتبيل الاختلاف على العكس من الفرق ان الجحون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الراح
 لانه في ذلك حين جعل الكمال سبقت له على ما خلق عليه من النصف الاصل فكان امره اصلياً فلا يمكن التحاق بالعدم فيلزم الحق
 متحقق على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فنقد بعد كمال الاضمار بهيئة كل حكمه القوة فكان مسترحاً على الحال
 بل هو اقل حادثة فيمكن التحاق بالعدم عند انتفاء الجحون في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجحون الحاصل
 قبل البلوغ سر قبل العارض الصلا لا يزال قد دل ذلك على حصوله من امر عارض على حاصل التخلية لا نقصان جبل عليه ما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وهذا الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والمعلومة وسائر العبادات يحصل بالكثر
 والموتقة في البحر لان الجحون اذا استلاد من ان يكون ايجاباً بالعبادة محدثاً في الجمع لانه لا يملكه اداء العبادات مع
 الجحون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجحون انتهت واجبات حال الجحون وحال الاقامة في وقت واحد
 فيخرج في ادائها اكثر مما يتم لما لم يكن اكثر من ثمانية يمكن ضبطها اعتباراً بما وجد ان يترتب العذر وظيفته ولو في الا ان
 وقت المعلومة يوم وليلة وهو وقت تعينه في نفسه فوكدت كثرتها بخلافها في حد التكرار فخر الاستدراك في الصوم بان لم يكن
 الجحون في شهر رمضان وبهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في ظرف من الشهر لكان اوجبا ويجب على القضاء وهو ظاهر الرواية
 وذكر في الكمال قطعاً عن نفس الائمة المالكوا في انه لو كان في حق اول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً او سحره الجحون بالاشهر
 ولا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل المصلي لم يكن الجحون والاقامة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم صبح مجنوناً
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية فزاد القضاء ولو افاق بعدة متلفوعة فيصح للزوم القضاء لان الصوم
 لا يقتضي فيه وانما لم يكره في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احد حالنا انما شرطنا ودخل الصلوات في حد التكرار

ما كيد الموصف الأكثر فان اصل الأكثر يحصل باستيعاب الجنب واسماها بالحق الى الموكلة في الموكلة والاصل في بالبحر
 يزداد الموكلة على الاصل اذ لا يأتي وقت وعلية اخرى مالم يفيض احد عشر شهرا فيزداد اصل تا على الاصل وهو قاسد ولا يزم
 عليه زيادة المربعين على المرة الواحدة في الوضوء فانما شرت لكنا كيد الموصف مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشو
 شرط الاستبادة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والعواقل وان كثرت لا يماثل الغرض فلا يرد نقضا لان
 المطلوب نفي الماثلة بين التمتع والاقبال وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائدة في شرطها لا اصل فلم يحكم ان يكون مثالا وانما
 ان الصوم وعلية سنة لا وعلية الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقاتها كما فعلوا استا بخمس وعلية الميموم والليل وان كان
 اذ اواه في بعض اللوات وبعدها كان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوايل بمنزلة
 صيام الدهر كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر ونزل وقت وعلية اخرى اذ الاستيعاب لا يحقق الا بوجوه وجوز الشوايل
 فكان الجنب ان الشكر يتكرر بمرور وقته ويتأكد اكثر به فالحاجة الى احتيازا تكرر حقيقة الواجب لكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة والجمهور
 في الصلوة على ما سطره قوله وفي الصلوة ان يزيده الجنبون على يوم وليدة اختلف اصحابنا في جعلها فيجعل في الشكر اذ تكرر
 ونحو وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار يحقق به واعتبار ابو حنيفة والجمهور
 وقت الصلوة في هذا التكرار فاعجب الزيادة على يوم وليدة باعتبار الساعات والليالي لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
 ظهر فيها اذ اجن ليدخل الشمس ثم انفق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر فند محمد رحمه الله يجب
 عليه نقضا لان الصلوة لم يصير مثله في فعل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندنا لا نقضا عليه لان وقت الصلوة هو
 وهو اليوم والليدة قد دخل في هذا التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه الوقت سبب قيام مقام الواجب الذي هو سببه
 ليس على المكلف باستا الواجب عند قبل صيد دابة كذا كما اتهم الصفر مقام الشقة وفي الزكوة احي الاستداده في حق
 الزكوة ان ليست في جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن من تخفيفه وهو المروي عن ابني كبر
 في الاما في قال صدر الامامة ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول السنة الثانية وروى مشاهير عن
 ابني يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة طبق بالمثل لان كل وقتا الحول الا انه مدخل جدا التكرار
 باكثر الحول حلا بالقيس والتخفيف فان اعتبار اكثر سنة اليسر وقع على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
 من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقة واذ ازال الجنبون قبل الحد الذي ذكرناه في
 كل عبادة وهذا ما كان على الاختلاف المذكورين ابني يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فما
 اذا بلغ العبي جنتا وهو مالك لنعاب ذرا لجونة بعد مضي سنة شهر ثم لم يحول من وقت البلوغ ومينق وجب عليه الزكوة عند محمد
 لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابني يوسف بل يثبت الحول من وقت الاقامة لانه بمنزلة العبي الذي بلغ الا
 حنه ولو كان الجنبون عارضا ذرا ليدسنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالانفاق لانه ذرا قبل الاستداده
 لكل ولو زوال الجنبون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده
 وسواء الاصل والعارض عند وعند ابني يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروح في حقه بطريق التبعية كما شرح في حق العيسى وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار موصوفاً بالجوهر او لا احد ما
 وكان شيئاً لا يتحمل السقوط مثل الكفر فثبت في حقه بطريق التبعية ما لم يصح في حق غيره من الالوهية لان الكفر بالخالق غير ثابت في
 حقه ان الكفر بالمتنوع من جنس لا يتحمل السقوط فلا يمكن القول بوجهه بعد تنقيح من الالوهية وان ثبت في حقها ثبوت في حقه ايضا لا يتبع لها في
 الدين الا يري ان الاسلام لا يمكن ان ثبت في حقه بطريق الاحالة لعدم تصور دونه وان ثبت بطريق التبعية فاذا انزل الوفاء والمات
 التبعية في الاسلام لوجه اجملة مسلماً بطريق الاحالة لم يتصور لم يكن بوجهه لو ثبت في حق غيره من الالوهية فثبت في حقه بطريق التبعية
 ضرورة وانما ثبت الرقة في حقه تبعاً لادخاله في قوله سلطان عارفاً ومختاباً بالخراب تان مختاباً بالخراب وشركاه في دار الاسلام لا ثبت
 الرقة في حقه لا مسلم تبعاً لادخاله في الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الالوهية وبالدراخا والجلل حكم الاسلام من جهة الالوهية ظهر اثره وان
 لا تخلف من الالوهية في ذلك ورك على اسلامه بالاسلام ثم من خارج او مختاباً بالخراب لم يصح تبعاً لما في الردة لانه صار اصلاً في
 الايمان فلا يصح تبعاً لوجهه وكذا لو سلم قبل البلوغ وهو قاطل ثم من لم يفتح الالوهية لانه صار اصلاً في الايمان بقرار ردة منوطاً بالافتقار
 والاقرار ثم يرد ذلك بالاسباب التي اقترحت فثبت في حقه اسلامه في كل حال والاساس قوله ولولا اختلافنا في اول احوالنا لكانت الجحود وسقط
 حرج البصير بالحق من الجحود ولم يصح ايمانه ولا الكيفية بل وجهه لانه اى البصير البصير راجع الى دلل البصير بحكم العقل ولا يميز كما لم يجز
 معنى لوجه جميع الجحودات بل يعرف بالحق والدين النافع والعدا التي تتلوه بها تعالى في طباسها والعقل يخص بالانسان
 به يدرك حقائق الامور وحقائق الاشياء او قد عدم البصير كلياً في اول احوالنا كمثل الجحود بل الذي علامته لانه قد يكون الجحود
 تميزه وان لم يكن له عقل وهو عديم الا امر به ولا العقل اى تربي العيسى من اولي درجات البصيرة الى واسطها وظاهر في حق من ان العقل
 فقط صاحبها اى الحق لا من الحيوان والادراكات في حقه وجوب الادراكات بل كمن الصبا بعد زرع ذلك اى معناه قد اصاب
 ضرر من الالوهية لانه انقص العقل ليدرك الصبا وعدم لزوم العقل غاية الاعتدال في سقطه اى هذا اعتدال العقل في السقوط عن الباطن من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل المحرمات والكفائات فانما يتحمل السقوط باعداد الجحود في حق النفس وما ثبت
 باسباب جبرية مثل الوقت والمال والبسب فجزان لا يسقط بعضه العبد الذي هو راس الاحاد وان لا يتحمل تلك الاسباب اسباباً في حق العيسى
 لعدم الخطأ بل كمن لا يسقط عنه ما لا يتحمل السقوط مثل فضيلة الايمان فانه فرض واسم لا يتحمل السقوط لانه تعالى له واسم منه ومن تميز
 والزمه في كل وجوب التوحيد والحمد والاداء الالهية فكل قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقة او لعدمه مع بقائه الوجوب كما لا يذ
 في اداء الصلوة بعد حقيقة او لعدمه مع فقد الطهارة مع لقائه الوجوب فلا جرم اذا اداه العيسى كان فرضاً لا انقلاصاً
 ما صيرته قوله وحجة الامر اى الامر الكلي لا بالالفرد حاصل الحكمة ان يرضع عن العيسى المهددة اى يخط عنه عهده بما يتحمل العفو
 لولا اذ المهددة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والمواخاة وقيل المهددة ما حصل اليه الماضى وهو الوجوه واسم لم يحصل من العرف
 لم يصح منه قوله اى من العيسى بان يباشره بنفسه العيسى بان يباشره فله لاجله المهددة في اى الضرر فيه لقول الله ونحو مما وقع منضر
 لان الصبا من اسباب الرقة بلعاً فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشراً على عداة الاسلام من لم يرحم صغيره ولم يوقر
 كبيره فليس من اجل سبب العفو اى من كل عهدة يتحمل العفو اى جعل الصبا اسباباً لا سقطاً بل تبعه وضمان يتحمل السقوط عن الباطن لوجه
 ولا حرج من الردة فانما لا يتحمل العفو ومن حقوق العباد فانما حقوق محترمة يجب بصلح المستحق وتعلق لجهادها فلا يتحقق

وجوب السبب لصحة الكفاية لا يقتضي في حق الباقي العجز ولهذا هي ولان الصواب سبب المعقود عن كل حصة يحتمل المعقود لا يحجم العجز على الباقي
 سبب الفصل حتى لو تعلق مورد عداوة وطاعة يستحق ميراثا لا مرجح الفصل يحتمل سقوط المعقود باحدا كثيرة فيسقط بعجز الصبا وكما يحتمل
 كان المورث مات خف افتقه ولان الحرجان ثبت بطريق العقوبة وقيل الصبي لا يصح سبب العقوبة لقصور معني البنية في فعله بخلاف المدة
 فانما يجب بعصية المحل وهو لا يوجد بها عليه اذا الصبا لا ينبغي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالفصل
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارثه البعض العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قربة بان الرق ينافي البنية الارث
 لان البنية بالبنية الملك اذ لو ارثه خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سببه ولان توريث الرقيق عن قربة لعنيت الامة
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق المالك من اهل الملك ثبت الملك ابتداء لولا له وفك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
 وكذلك الكفر اي كافر في انما في الارث لان الكفر ينافي البنية والولاية على السلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن تركه عليه السلام فبني من من تركه عليه
 يرثي فانه يثبته الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقيف والنداء الحق وهو الارث من هذا العدم
 سببه وهو الولاية كما في الكفر وعدم البنية اي البنية المستحق او عدم البنية يحتمل الشخص كما في الرق لا يبيح الرق اي عقوبة ولا يمنع
 بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يبيح ذلك عقوبة وكذلك نهايتم
 الشيخ اشار منها الى ان الولاية بسبب الارث وذكر في حاشية الكتب ان سبب الارث وهو الفصل الشخصي بالبنية اقرب
 بوزوئية او لا فلهذا كانت الولاية من شروط البنية كالحجوة الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخدم كفوة
 عن البنية الارث مطلقا فانه يرث من كافره اخره وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اهل الارث لوجوب جعل الكفر من بل السبب والرق من بل الولاية فلهذا يكون الفصل بالبنية مع الولاية
 سببا فثبت ان الولاية يقتضي البنية قوله والامة العتق بالبلوغ فكذا العتق فانه لا يوجب خلافا في الفصل فبني صاحب مختلط الكلام في شبه
 بعض كلامه كلام القضاة وبعض كلامه الجائز وكذا سائر ما مره فكل ان اجتزأ من شبه اول احوال الصبا وفي عدم الفصل
 يشبه العتق احوال الصبا في وجود أصل الفصل مع محتمل فيه كذا الحق الجواز بول احوال البنية في الاحكام الحق العتق اخر
 احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتق لا يبيح حصة القول والفصل كما لا ينبغي الصبا مع العقل فبيح اسلام المعقود
 ولو كان في بيع ما لا يغيره وطلاق متكوه غيره وعتاق عبده غيره وليس منه قبول البنية كما يصح من البنية كذا اي العتق يبيح العتق اي
 ما يوجب الزام شي فيه وصحة كراهية الصبا فلا يلزم البنية في الكوفاة بالبيع والشراء فثبت تسليم البيع ولا يرد عليه ما يوجب
 ولا يوجب بالخصوصية فيه ولا يبيح طلاق امرأة نفسه ولا اتفقا حدة نفسه باذن الولي ويكون اذنه ولا يرد عليه وتراؤه نفسه بدون
 اخذ الولي لان كل ذلك من العتق والكفر ولما ذكر ان العتق ساقط عن الصبي والعقود لزم عليه وجوب ضمان ما
 يمتلك الصبي والمعتق من الاعمال عليها فانه من العتق وقد ثبت في حاشية ما جاب عنه بقوله وما ضمان ما يملك
 من الاموال فليس لعتق العتق اس لیس من العتق النفقة عنها لان النفقة ضمانا لامتثال المعقود في الشرع وضمان
 التكليف لا يحتمل المعقود حلالا حتى العبد ولان العتق اذا استغلت في حقوق العبادت يرد بها ما يلزم بالعقود

في اقب الاستعمال وهو المردود بها وهذا هو المستكسب من قول القليل فلا يكون حكمة كنهها في الضمان شرع جبراً لما استهلك من
 الحمل المعلوم ولهذا تقدم بالمثل وكون المستكسب ميسراً لا يفتقر الى اعتبار ما لا يتناول في حصة احدى الاعطائية له لاجل ابعاد
 السيد المتعلق بقاؤه وقوامه على وجهه وبالعبادة والعتة لا تؤول الى حاجته اليه مع في محضه فيجب الضمان على المستكسب ولا يمنع جوده
 ايضاً والعتة بخلاف حقوق امر قاضاً تجب لطبيعتها لا بغيره فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وسجلان لحقوق
 الواجب له العقود لانهما وجبت بالعقل وقد خرج كلامنا من الامتناع عند استلزامه الضمان لم يجعل العقود اسباباً بالملك الحقوقي
 حقها فحولها ويوقع عند احدى من المعتوه الخطاب كما يوضع من العصبى ولا يجب عليه العبادات وما يشبه في حق العقوبات
 كما في حق العصبى وهو اعتبار رعايته المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو يوسف في التقدريم ان حكم العتة حكم العصبى لانه في حق العبادات
 قائم بنقطة الوجوب امتثالها في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف العصبى لانه وقت سقوط الخطاب وذكره صاحب الاسلام
 يشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا يظنون ان العتة في حق العصبى بل يوقع بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
 ظنوا بل العتة في حق من يوجب اداء الحقوق جميعاً اذا المعتوه لا يتوقف على عتقه بل على عتقه في حق من يوجب اداء الحقوق
 نقصان العقل لما لا يشر في سقوط الخطاب من العصبى كما لا يشر في سقوط الخطاب من العصبى بعد البلوغ ايضاً كما لا يشر في سقوط
 بان حصاره من ناله لا يشر في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث بده الا فيكون البلوغ وهو سواد الخطاب يستقط من
 المحضون كما يقطع من العصبى في اول احواله تحقيقاً للعدل وهو ان لا يؤول الى تشكيله اليه في الواسع ويستقط من المعتوه كما يستقط
 من العصبى في آخر احواله تحقيقاً للفضل ويوقع المخرج منه نظر المرحمة عليه ويؤلى عليه احدى اثبت الولاية على المعتوه وغيره كما
 على العصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لا يزيل العقل ولا يولي هو على غيره لانه عاجز عن النظر
 بنفسه فلا يثبت له قسماً المقررة على غيره لانه عاجز وما جيب الشئ من اول احواله العصبى والمحضون بين آخر احواله فالتعذر ذكر
 ما يقع بالعرف بين هذه الاشياء من حكم عقول وانما يفتقر المحضون والصغرى اذ يفتقر المحضون والصغرى والمراد به اول احواله
 الذي لا عقل فيه للعصبى لان العتة من المحضون في حدودها وليس لزوال العقل من المعتوه فليس له العقل في اول احواله المحضون
 على اية اوائمة الاسلام في الحال فلا يفرغ العرض الى ان يعقل المحضون لان فيه البطلان حق المرأة والصغرى محرم ووجوب خلع الخلع
 الى طووله اثره العقل حتى لو تزوج الصغرى ابنة الصغرى الذي لا يعقل امرأة هزلية وسلبت المرأة وطبقت القرعة لم يفرق بينهما ولا
 عليه حتى يعقل العصبى ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال بل ما يصحيق الاسلام كالمكحل به لانه مثله في التبعين تقوية وليس
 ترك القرعة الا ما خرج من غير ضرر ولا ضار في الحال لان عقل العصبى اوانه معهود على ذلك اجري امره على العادة فكان انتائهم اول ما يفرق
 عرض عليه القاضي الاسلام فانه يحكم ولا يفرق بينهما وانما يصح العرض وان كان العصبى لا يخطب بالاسلام لان خطاب انما يقع من غير مقتضى
 الردود حتى العباد ووجوب العرض منها حتى المرأة فيقودها الخطاب عليه ولا يفرق بين بلوغ العصبى لان اسلام العصبى العاقل حتى منتهى
 الامانة منه فلا يفرق بين المرأة التي لا يفرق كذا في شرح الحاشية قوله واما العصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان بمعنى في وجوب العرض
 في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام حتى لو اسلت امرأة المعتوه الكافر فحرم العرض عليه في الحال كما يجب
 اسلام امرأة العصبى العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كما لا يفرق

العقل نفس على صحة اسلامه في محقق العقول بخلاف المجنون لان اسلامه لم يمنع لعدم العقل لم يقيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
وفى الظلم من المرأة بقدر الاساكن وانما قيد المعتوه بالعقل احتراز من المجنون فان اسم المعتوه مما يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا
في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه وفي نفسه
فصل مما ذكرنا ان المجنون سادى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال وفيما ذكرنا في ان الواجب في حق المعتوه العرض على وليه
وفي حقما العرض على نفسه وفيما فرق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا وفيما فرق المعتوه الصغير في الحال
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله وانما النسيان كذا قيل النسيان ينسى
يعتبر في الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة من الخطأ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويطلق المراد به من التفرغ من النوم ولا
وتقبل من اجل النسيان بما كان يعلم ضرورة مع علمه بما سوكثرة لا بآفة واحترز بقوله بما سوكثرة عن التام والمضغ عليه فافها
خرج بالنوم والاطمئنان ان يكونا حالين باشيا كما تعلمتا من اجل النوم والاضا ببقوله لا بآفة من المجنون فانه حصل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرة لا سوكثرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للخيلة مانعة من الطبع ما ير من الذكر فيها
وقيل هو احد سببه الاحتياج الى التعريف اكل عقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجرح والعطش ثم انه لا يلائم في
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء للعلل بالالهيية والاحتياج للمقوق على الناس لا يؤدى الى ايقاعه في جميع الوجوب
به اذ الانسان لا يمتنع مبادات متواليته تدخل فيه ولا تنكح ولا يفسار كما النوم لكنه اى النسيان اذ كان غالبيا في حق من جرت
صاحب الشرع بحيث يلائمه واراد باللائمة ان لا يخلق الطاعة منه في الغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دما الى الاكل والشرب بسبب الصوم واجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها
من غير عادة والنسيان في المفترقة اى ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خافا وسهية لتفوق الطبع
عنه وتغييره حال البشر ولهذا لا يحسن الترتيب كثير من الناس فيكثر الغفلة من التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالحوادث
جاء خبر كبر ان جعل النسيان الموصوف من اسباب الضميمة في حق الصبي العاقل فجعل كان المظلم يوجد في الصوم وجعل التسمية
في وجوبه في حق الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عنه وجودها اكل وعند مداه الحريية وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لا اذى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لعدمه بعض الله تعالى وانقطع اعتبار العبد عنه بالكلية
في جعل سبب الغفلة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للغفلة فوجبه حتى لو اذعن ما النسيان ناسيا يجب عليه فانه
لان حقوق العباد محترمة حاجتهم كما هي باذلة لا تملك ليس للعبد في العبد حق ولا يملك له حق في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتوق
سها قواصم كما رآه من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت به الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى لانه
جل جلاله غنى عن العالمين ولان يتلوه مباداة بالمشقة كان ايجاب الحقوق منه على العباد اذ ابتلاهم مع فناءه عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاءهم فاما بما يجدونه من الله تعالى ان الله تعالى عن العالمين ولا يتلوه الا يتحقق مع المعجز لعدم
العلم فيجوز جعل النسيان عذرنا في بعض الحقوق اذ دل الدليل على قوله انما اى والى النسيان في الحال
جعل عذرا قلنا ان سلام الناس لما كان غالبيا بان وحق في القعدة الاولى على كل من القعدة الثانية ثم يقطع

الصلوة لان العقد محمل بالسلام وليس للصلى سببه تذكره اسم العقد الا والى ام الاخرة فيكون مثل النسيان في الصوم
فيحصل عذر بطلان السلام في غير حالة العقود الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان بهية المصلحة مذكورة
له ما فيه من النسيان اذا نظر اليها فكان وقومه فيه مغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المتخصص عليه قوله وانما
كله النوم فمرة طبعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وجميع الخواص الطاهرة والبالغة من العمل بها مستهوا واستعمال العقل
مع قياسه فيجوز العبد به عند ادراك الحق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة صغيرة في الدماغ لمرح
النفسا في سن البريان في الاعضاء مع قيامه في العبد به وقوله فخرج من كذا ليس تنجيد النوم اذا انما ونحوه وانما فيه كذا بيان
اثر النوم وقوله فاجب تأخير الخطاب للادوية قوله فخرج من استعمال المقدرة والام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا عن كذا كان حكمه تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الادوية حقيقة بالاجتهاد واحتمال غلبة وهو العقد كس
تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العبد لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل بالخير المقدرة لان يطول
زمان الوجوب فحينئذ لا يقدر على الفسخ وانما لا يستعاض به في وقتها ما يعجز عنه فحصل انما لا يستعاض به
وهو اعادة فاعلم بسقوط الوجوب به لانه لا يعمل بالالهية وقوله فبطلت عبارات تنجيد قوله وهو ينافي في الاختيار يعني لما كان في النوم
لاختياره اسلانا بالتميز ولم يبق لنا تميز فبطلت عبارات تنجيد على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والبرية والبيع
صار كانه عدم التميز والاختيار من غير له لان الطيور فلا يميز قوله ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ المصلحة في صلوة قائما وهو نائم
لم ينجح كذا في النائم لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يميز قياسه وركوه وسجوده من الفرائض لصدرها من
اختياره وانما العقد الاخرة فلا ينقض منها من مجرد حمد الله وقيل انما يقتضيه الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
جودة الفرض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسد به ذلك الشيء وتغير الصلوة لا يقع بالعمد وانما يقع بالتقصير
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لم يحلف لا يصلي فقام وقراء وسجد بحيث في ميمنه ولو كانت العقد من جلية الانكاح
لنوقعت الحث عليه فان الحث في الميمن لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء وجنبا على الاستراحة فبطلت بها الصوم فخرج ان
سقطت من الفرض بطلان سائر الافعال فان جنبا على المشقة فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في الميمنة اذا نام في المشقة
كلها ضلوه ان يقع قدر التشديد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرح جعل النائم
كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام مقصود به من التميز له وهو
نائم لا يشيع النائم فلا سلام وذكر في المعنى وقام في فاضلنا والخطا صحتان صلوة والصلوة صلوة مقصود بها في النوادر وانما تكلم
في الصلوة وهو الصوم لنفس صلوة هو المختار فاما اذا انعقدت النائم في صلوة فلا راية فيها من علة ايضا فقال الحكم لا يجوز الحكم لنفسه صلوة
ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان العقد في صلوة ذات كونه وجود حدث وقد وجدت فلا فرق في المصاديق بين النوم واليقظة الا ان يكون متجربا في كل
لو انزل بشهوة في اليقظة وانفسه صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وسببها انما علة المتأخر من احتياطا كذا في المعنى ومن
سجد من اوس عن ابنه في انهما يكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بالعمد لا يفسد بها معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لغوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكذا

القصة في هذه الحالة مدنا سما وبما ينزهه عن ما في خلافتها الصلوة وقيل لا تصح صلوة ولا تكون مدنا وبما هو المذكور في عامة
 نسخ الفتاوى والى ان فساد الصلوة باعتبار رخص الكلام في القصة والصلوة كالنقطة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا وبما
 كونه مدنا باعتبار رخص الجناية وقد زال بالصلوة الا انه في ان حقيقة العصى في الصلوة لا يكون مدنا زال معنى الجنا
 من فعله واختار المصنف وفخر الاسلام جميعا امدانها لا يكون مدنا زال معنى الجناية عنها بالصلوة ولا تصح الصلوة ايضا
 لان النوم يطل حكم الكلام فبينما ذكرنا ان قول هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخرى وحدها قوله والاغما
 كذا لا يخفى فتقرر بيزيل القوي ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياس حقيقة كذا في رخص الشيخ ابو المعين مع وكاه وادامتوا
 فيه طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحراز عنه يحصل بتقرير القوي لا الخلل باللبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل حقيقة الالبية ببقائه لا فينا في الوجوب كذا لما قوت الاختيار وادب حيز عن استعمال القدرة او بغيره
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغما أشد
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصيله اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان عنه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يدركه حتى الانسان لا يزيل أصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكون الزمان بالفترة وبما هي الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
 صوته فكان اقوى من النوم في العارضة في القوة اصلا لما بينا انه مرض فزل الفتوى وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات
 النوم لا يخرجه من استعمال القدرة مع وجودها وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات النوم لا يخرجه من استعمال القدرة مع وجودها وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات
 او قاعدتها وقاطعتها واداءها وساجدها والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال الا انه لا يوجب سرفا المصالح بالاذن الب
 فحينئذ يصير سببا للاستغناء عن مدنا ومنع اي الاغما الدنيا قليلا كان الاغما او كثيرة استغنى بها كان المعنى عليه في سطره
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يخلب وجوده في جوار البناء ولانه في أحد
 في الشئ من الصلوة لا بد كونه مدنا في جميع الاحوال نخل العقل وكل واحد منها متورث في البنية من الاداء لا من فقر الى كل واحد
 منها كذا في بعض النسخة بخلاف النوم لانه لا يخلو عن العقل فيكون كثير الوقوع فلا يتبع البناء بمنزلة الرافعة وذكر
 في فتاوى قاضي خان ان النفس في الصلوة من غير قيد فاني ناسا حتى اصلي وقد اختلف فيه قال بعضهم ينقص بها مدة وقصر
 صلوة لانه حدث سما وبما ينزهه عن ما في خلافتها الصلوة وقيل لا تصح صلوة ولا يكون مدنا وبما هو المذكور في عامة
 نسخ الفتاوى والى ان فساد الصلوة باعتبار رخص الكلام في القصة والصلوة كالنقطة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا وبما
 كونه مدنا باعتبار رخص الجناية وقد زال بالصلوة الا انه في ان حقيقة العصى في الصلوة لا يكون مدنا زال معنى الجنا
 من فعله واختار المصنف وفخر الاسلام جميعا امدانها لا يكون مدنا زال معنى الجناية عنها بالصلوة ولا تصح الصلوة ايضا
 لان النوم يطل حكم الكلام فبينما ذكرنا ان قول هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخرى وحدها قوله والاغما
 كذا لا يخفى فتقرر بيزيل القوي ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياس حقيقة كذا في رخص الشيخ ابو المعين مع وكاه وادامتوا
 فيه طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحراز عنه يحصل بتقرير القوي لا الخلل باللبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل حقيقة الالبية ببقائه لا فينا في الوجوب كذا لما قوت الاختيار وادب حيز عن استعمال القدرة او بغيره
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغما أشد
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصيله اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان عنه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يدركه حتى الانسان لا يزيل أصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكون الزمان بالفترة وبما هي الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
 صوته فكان اقوى من النوم في العارضة في القوة اصلا لما بينا انه مرض فزل الفتوى وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات
 النوم لا يخرجه من استعمال القدرة مع وجودها وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات النوم لا يخرجه من استعمال القدرة مع وجودها وبما لا يمكن ان الالبية يغني احد غلات

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه بالاعتقاد وقت الصلوة حتى لو كان معنى عليه وقت صلوة كمال الاجاب عليه
 التقضاء لان وجوب القضاء يثبت على وجوب الاداء وقرئ بين النوم والافتان النوم من اختياره من غير انما ولو كان
 بجديث على رضى الله عنه فانه اعني عليه اربع صلوات فقتانين وعلان ياراضي عليه يوم وليد فقتان الصلوة بعد من جرحى
 الله عنه اعني عليه اكثر من يوم وليد فقتان الصلوات فقتانان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا في الملبس وطى الصوم
 لا يعتبه استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو اعني عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد بغيره يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
 الا عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقنا والى عقله بالاغفار وجوب القضاء يثبت عليه
 وقتان لان الاغفار عند في تأخير الصوم الى زواله في اسقاط لان سقوطه بزوال الالبته او بالخرج والانسوال لا يثبت لما
 بينا ولا يتحقق بالخرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكفيه وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
 ودية الانسان ثم اريد به لا يتحقق الا نادرا فلما يصح لنا الحكم عليه في الصلوة استداؤه في نادرا فيجب حرجا فيجب قضاء
 قوله ولما الرق فله الرق في اللثة هو الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
 هو جراحة من ضعف على يتبين الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما عكس الصيد وسائر البهايمة واستمر
 بالاطمئنان المحسوس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر صلا ان الرق لا يوجب خلافا في سلامة الدينته فليس اربا لما لكه وان تحو
 عاجز عن ملكه الحسن الشهادة والقضاء والولاية والتمزوج والكلية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
 ملكوا بالاستيلاء ثم ان نقرأ فاقم فاقده وانكهم محممة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واطمأنت ثابته لان ثبوت وصف الرق فيهم
 بالنسبة اليها حتى صاروا عورة التحاكم في صفاتها فيما بينهم فلم يحكم الاحراز بها على ديانهم فيما بينهم فثبت في الاحكام
 في حقهم شرع اى الرق جزاء في الاصل اى في اصل نفسه وانما ثبوتها فكل الكفار لما استخلفوا بعد اعادة الله عز وجل جميعه وا
 انفسهم طبقا بالمجادات حيث لم يشقوا بعبودتهم وسعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل
 ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبدة عبدة والخلقهم بالبهايمة في التحاكم الاستدلال
 ولو كونه جزاء الكفر في الاصل الا يثبت على المسلم استداؤه لكنه في حال البقاء صار من الاسوار الحكيمه اى صار في حال البقاء
 ثابتا بحكم الشرع كما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعقوب
 رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوقه منه ما يتحقق به الجزاء وهو الكاخراج
 فانه في الالبته اثبت بطريق العقوبة من لا ينداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الاسوار الحكيمه حتى لو اشترى المسلم
 ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المحترض الامراى الذي نصب لارضه من العرض يقال فلان جعل عرضه
 للبلاء اى منعوا بالبيح يعترض عليه وسنة قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاي حكم اى سخرنا لما عقبتوه بكثرة الجاهلون
 به والمعنى هنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنعوا بالملك والابتدال اى الاستئمان قوله وهو وصف كمال
 التجزى اصله التجزؤ بالعرضة لكن الفقهاء لينوا العرضة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المصنفات فصارت تجزؤا بالواو ثم
 قبلوا الواو لوقوعها طاريا فقالوا التجزى وشبهه توضع والتوضى اى الرق لا يحل التجزى شيئا تارة ولا قال محمد بن الحسن

من مشائخنا الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر الخراساني في ان ميرتق للمصنفين ونقد ذلك منه والاصح انه لا يجري
لان سببه وهو القهر لا يجري اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شأنه اذن والنصف والحظ في غلب السبب كذا في المبسوط والاشارة
على قهره وهو لا يجري ولا شرع عقوبة جزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشا عا دون النصف والحاصل ان المحل لا يجري
في قبول هذه الوصف كما لا يجري في المصنف بالعلم والمحل وان المارة لا تجري في اتصافها بالمحل والحرية والمراد من التجري وقدره
فما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الامتياز او الملك والاتصاف بقبول التجري او لا يقبلها فافهم
ثم استدل على ان ما ذكره هو بنسب المصنفين بالسلطة المذكورة وان محمدا ذكرنا في اخر دعوى الجاس من غير خلاف فدل انه ليس بمصنف
صحة انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يشبه الملك المحل لا في النصف حتى لو انتم البشير مثل رجل يملك ابنته لغير واحد في الشهادته كما
المراتل بنسبه رجل واحد فيها في جميع احكامه مثل الحدود والميراث والكلج والنج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل
لا تجري بالاتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن توفيقه ملكية يبيع الشخص به اطلاقا للكلية والشهاد وهو لا يبيع
بها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قل القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشاهد
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجري الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو الحق المطلق للمصرف والمجتر للغير
منه لا تجري بثبوته واذ لا اقل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من يمينه يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده في الملك في النصف الاخر بالاجماع ويؤيد من النصف المبيع لاخره واذ اقرت احكام الرق
والعتق والملك في التجري وعنده فافهم انهم اختلفوا في تجري الامتياز فقال ابو يوسف ومحمد رجعا احد الامتياز لا يجري
حتى لو اتق نصف عبده او اتق احد الشريكين نصيبه يعني كما يقول عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده فعتق كله ليس
فيه شريك ولان الاتق انفعاله العتق اى لانه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فاكسره
فلا يتصور الاتق بدون العتق كما لا يتصور الكسر دون الكسار الاستحالة وجوده للمزوم بدون الانه فاذ لم يكن الاتق
وهو العتق يتجزأ لم يكن الفعل وهو الاتق يتجزأ ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلق لما لم يكن يتجزأ لم يكن
التطلق الذي هو الفعل مستويا ولا وجه لقول يتوقف الاتق لانه من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض لا تجري
شبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رجعا احد الاتق لا يجري حتى لو اتق شقصاله من عبده ليعتق الكل ولكن ينفذ الملك
الباقى حتى لم يكن له ان يملكه غيره ولان ينفذ في ملكه بل يبيع كما لا شك حتى كان اتق بمكاسبة ويخرج الى الحرية بالسعاية او اذ
لا يراد الى الرق بالعتق بخلاف المكتبات لان السبب في حق المكتبات عقلة من الفسخ وهو الكسب والسبب هنا اذالة الملك
الا الى احد وذلك لا يحتل الفسخ بقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده فعتق بقبول وهو المراد من قوله عليه السلام حتى
كله اى يصير مرقيا بالخارج الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يندم فيه الرق ولان الاتق باذالة ملكا ليعين بالقول
يتجزى في المحل لا البيع وذلك ان نفوذ من يملكه لا يقبل ملكه وهو ملك الدالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعية
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتل التملك لانه شرع عقوبة بالجمانية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حق على كل
فكيف يجوز اذالة عقلة له الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وقلق بقار الملك ببقار الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كثيرة باليد فاستأثر الملك فمات وبقاؤه ذلك لا يدل على ان الرعية مملوكة له واذا ثبت ان الملك لا يملكه الا بالملك كان الاصل
منه نص في ازالة ملك المملوك فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه على تجزى كالشواب الا انه ازالة الى العبد والمبعد
لا يملك نفسه كان اسقاطا له المملوك واسقاطا له العبد واسقاطا له العبد واسقاطا له العبد واسقاطا له العبد
ازالة المملوك على سبيل ان ازالة الملك بطريق الاسقاطا بعده العتق ان يكون فصل المملوك من المملوك كالتفريق
فصله لا يدل الزوج وانما يدل لونه ثم عزم عتق المروج ينقض البيعة فيكون فصله فكما لو كثر القرب يكون امتنا كما هو عليه الملك
العبد وان واسطة فخذ اسمي قوله الاصل ان ازالة الملك وهو تجزى الى آخره قوله وصار ذلك كما هي اسقاط
الملك الذي هو تجزى لثبوت العتق الذي هو غير تجزى مثل فصله اخصا بالوضوء لاجابة العبدولة فله تجزى
حتى كان فاسا لبعض الاعضاء متطهر ومنه المحدث من ذلك البعض فلا يثبت اجابة العبدولة التي هي غير تجزى اجمالا
بل يتوقف على فصل الباقي وكامد او الطلاق للتزويج فاما تجزى وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير تجزى
كان سوا قبح الطلقة والمطلقين سلقا ويوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منه لان العبد اسحق بازالة
الملك من البعض حق العتق لان ازالة لما صحت استحق ان يمتنع بقدرة لان الاصل ان حق من التملك فلا يتبدل
ولما اسحق العتق للحال ولم يحمل النقص وجب بكيفية من طريق السعاية فيجعل العبد مكانا بين حر وعبد ولان في الكتابة
تأخير حق العبد في العتق وفي القول يمتنع الكل بطلان الملك الذي لم يمتنع فكان انما خيرا ولي كذا في الاسرار
فالحاصل ان الاصل في عند ما اثبات العتق قصد ازالة الملك منها واثباته بانالة الرقي الذي هو ضده وبما
لا تجزى ان فلا تجزى الاصل في اذا لم تجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كالتطبيق نصف المرأة واقطاع نصف الملكية
ومنه الاصل ان ازالة الملك قصد ازالة العتق منها لان ازالة لان الحر انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره
وحق في الملك وهو تجزى كان الاصل في الذي هو اسقاطا تجزى قوله وبان الرقي الذي نحن في بيان احكامه وكان احسن
لفظ الاشارة من النكاح فادعى رقا ولا يمنع بالكية المال فينا بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه
المولى لقيام المملوكية بالابن مملوكية من حيث المملوكية لان حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون ملكا من العبد لان الملكية تنفي القيد
والملكية تنفي من العجز وبما استأقيا فلما اجمعت على جهة واحدة في حق شخص واحد محال قبل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
ملك المال من حيث انه ادعى لاس حيث انه ملك كمالنا في ملكية غير المال قلنا لو قبل بالكية من حيث انه ادعى يلزم منه ان يكون
المال ملكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبدل للمال والمال يتبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل يتبدل في حاله واحدة بل كان كذا
فليس بمال لان الضرورة داعية الى اثبات كذا في بعض الشروع ولا يجوز ان يملكوا من وبار فلا ولا ان يملك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل يشبه
ان لا يمتنع بالرق اية ذلك الفرق كالتفريق البيعة ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له تصرفا
في نفسه جاد تزويجا وقد فاته له البيعة هذا التصرف وكان متبعا من المولى حتى باشره بامر ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في حق
حتى ان المولى لا يملك الشرا بيمين يجب في ذمة عبده ابتداء فيقضي له البيعة في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
بالحر ودون القصاص بقي ما كان ذلك الفرق كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرقي يبطل بالكية المال لا يثبت للاحكام

على المك في حق الرقيق فلا يملكه والمكاتب المستعرة في ذلك ان لم يملكه كما لا يملكه كان الا اعتاقه لانه من احكام المك
 كالاعتاق وقال مالك بن نجرهما التفسير لان ملك المستعرة يثبت بالكلية القوي ما ثبت بالشرع والحوار ما بين ان سبه وسو ملك
 الرقيق لا يثبت في حق العبد لعدم ابلية قلنا ان ملكه بكتاب الكحل والاثارة لاذن المولى في اثبات الابلية انتهى وفيه استدلنا بغيره من قديم
 ابلية العبد والشرع لا يستلزم ان يثبت ابلية واحدة من المولى بل يثبت من السير وهو الكحل يقلل ثمرات جارية وثمرات كاعتاق قلقت وظنيت
 ومنه المكاتب بالذبح من حكم المبرك كملكته من صانع بكتابها بغيره بما يفيد من ذلك جواز التبرير له قالان ابو بكر وقوله ولا يصح سوا غيره
 الاسلام من غير الما بطل الرق ملكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حرة الاسلام حتى لو جازوا بغيره لكان باقيا المولى لان العتق حرة
 وهو مستلزم من شرطه وجوب الرجوع ولا قدرة للرقيق اصله الا من شافه البدن والمال والعبيد لا يملك شيئا من امواله الا قلنا قلنا والمال شافه
 قلنا ان المالك رقبته بملكته الشافه حرة من كل ذلك فلهذا قلنا ان ملكه بكتاب الكحل والاثارة لاذن المولى في اثبات الابلية انتهى وفيه استدلنا بغيره من قديم
 يثبت للوجوب انما يصح عليه اي على المولى في مسائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم الرق
 والصلوة المفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مع على اصل الحرية واذ كان كذلك كان الرجوع المودى قبل وجود شرطه غلظا فاجابوا
 عن العرض بطلان الفقيه اذ اخذ في مسننه حيث صار ادى عن العرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لانه لو شرطه لكان من المولى
 الى موضع الاداء فبأي طريق حصل اليه الفقيه وجب عليه لا اذ كان اذ اذ هو حاصله لا شافه التي هي حرة فكان قرضا فاما ما ساق العبد
 ظواهرا وبان المولى لا يخرج الفقه من ملكه فاما وقع اذ اذ هو ملكا لغيره ولا يتاوى بالعرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانه يتاوى
 بتمليك المولى وهو المولى لا نفسه وبذلك اختلف الجاهل اذ اذ المولى حيث يقع من العرض لان الجاهل هو الذي في وقت الظاهر فلو كان في الظاهر
 ومنافعه لادان الفقه من حق المولى فكان اذ اذ هو الجاهل بمنافع مملوكه فانه عن العرض كذا في السبوط قوله ولا يملك في بالكية
 في المال هو الكحل والدم والميوه لان الجاهل مستعرة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث الكحل والدم والميوه فلم يمتنع ملكية
 له في الاشياء فكان في حق هذه الاشياء سبقا على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية وللغرض وادعية على اثبات هذه الملكية ايضا
 لان العبد مع صفته الرق بل الحاجة الى الكحل والى البقاء فيكون له القضاة كما هو لا يملك الشفاعة بالمولى وطبعا عند الجاهل كما لا يملك الشفاعة
 سواه اكله ولبسها عند الحاجة وحسرت لا يملك الميراث فاذ لا طريق له لدفعه فاجابوا الكحل في ثبوت ملكية الكحل وانما يوقن نفاذه سنة على
 اذن المولى وفيه الفقه من حق الكحل مستلزم للميراث في ايجابه دون رضا المولى اضرار لان الميراث على بركة العبد اذ لا يوجد له ميراثه على
 وطبعا على المولى فلو كان من اضراره لا يبرى من المولى لو استقطع من المالكية بالاعتاق فقد الكحل العاصرون من العبد دون اضراره ولو
 اجابهم دون الاعتاق كان المالك يبيع العبد دون المولى ويشترطه والشهو ومنه الكحل لانه لا الهانة في خرقه فان ملك الكحل يثبت للعبد وللمالك
 الكحل دون المولى ولا يقلل ان المولى يملك عباده على الكحل ولو كان العبد بالكلية الكحل لا يملك المولى اعباده عليه لا يتاوى لانه لا يملك اعباده
 المالك من الزنا الذي هو سبب لملك النقصان لانه ملك لانه كان العبد هو المالك ليعتق بعد الاجارة دون المولى وهو مالك المطلق الذي هو في حق
 الكحل فثبت له هو المالك للكحل وكذا الدم والميوه لانه مستلزم الى البقاء لا يملكها فثبت له ملك الدم والميوه كما ثبت ملكية الكحل ولذا لا
 يملك المولى المالك منه اذ لا يملك لغيره مع اقرار العبد بالقصاص لانه اقرا وان كان في القصاص مستحقا لغيره من سبه وفي ذلك مثل المحسر
 وكان به اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحسرة لانه مستحق على

[illegible]

في الدم ان يضمن بغير الجفن وقوله لا ان يتناز المولى القدا استقلال لقوله ليس خبره اى يصير العبد في جميع الاحوال الاحال شيئا المستعمل
 القدا ان يصير اى الواجب عائد الى الاصل وهو الارش في الخطا وحيدة والنقل الى الدفيع لغرض الرقي فاذا عاد الامر الى الاصل سيطر
 لا ان خلاصا وعندما يصير الرقيب بغير الحول اى بغير الحول على المولى او يصير الرقيب القدا بغير الحول لان العبد احوال بالوجهين
 فهو ما لا خلاص الى رقبته كما في الحول اى حقيقة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار العبد وليس عنه ما يورثه الى ولى العبدية كان الارش
 وراثيا في ذمته والسيد خبره عندنا بغير حصة السيد لا بغير حصة السيد وحدها ان ادعى الرقبه مكانه والادفع العبد الى الاولياء
 الا ان ضرابا بغيره بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا بسطة العبد وحدها ان نفس العبد صار عاقبة السيد اى يمتد
 لان المولى يمكن من تحويل حقه من العبد اسل الى الارش باختياره القدا او اذا اسطاعه الارش كان تحويله من اهل الى محل
 قديمه فاذا قسمه فيكون صحيحا منه واذا كان غلبا كان هذا الباطل المحقق لا يحول الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الباطل
 ان يكون السباية هو المعروف الى جنائته كما في العمد انما يصير الى الارش في الخطا اى اذا كان السباية في حقه ليعتذر الدفيع مكان اختياره
 المولى القدا لئلا خلاص الاصل الى العارض وكان بمعنى الحول كان صاحبها محمى اصيل على المولى فاذا دعى ما عليه فلتا له
 يعود الى الاصل كما في سائر الحوادث والوجه في رجم السيد ليعزل قديم المولى في جنائده العبد من الدفيع والقدا والوجه في تسليم
 اذا اختار احداهما لغير ذلك واجبا من الاصل كالنظر اختار احد الاشياء الثلاثة منها باختياره القدا بين ان الواجب هو الدية
 في ذمته المستعمل من الاصل وان العبد مانع من الجنائته فاما يكون الاولياء اجماعا محميا بسيلا لان الواجب الاصل في الفصل الخطا
 هو الارش فانه الثاني بالنفس وهو قول لقائى ومن قتل مؤمنا خطأ فمير رقبته سوت ودية مسلمة الى المولى لان العبد قوا في العبد
 انما يصير الى الرقبه ضرورة على ان ليس باهل الصلة نظرا لرفع الضرر باختياره المولى القدا عاد الامر للصلة فلا يطل بالاحوال
 وقيل بانه المسئلة بينة في التفتيح على اختلافه ان القليل فنده لما لم يكن القليل من الاصل والى القدا ووراءه كان هذا القدر
 من المولى تحولا فمن الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندها لما كان القليل معتبرا والمالى في ذمته القليل كان ما ديا كان هذا اختياره
 من المولى ابطالا بالحق الاولياء كما في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكل من المرض حلة للبدن فاعية من المجرى
 الطبيعى والذكر في بعض كتب الطب ان المرض يثبت غير طبيعى في بدن الانسان يجب عنه بالذات اذ في بعض ذمته
 الفصل ثلث التهمة والنقصان والبطان فالتفتيح ان يحمل حولا وادى ولما خابا وجا نقصان ان ينعف لعدم مثالا والبطان
 اعنى فانه لا ياتي الى الهية الحكم اى تجوز الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
 حقوق السباد كالنقصان ونقصه الانواع والا وادى العبد ولا الهية العبادة انه لا يحمل بالعقل ولا يمتنع من استعمال حتى يحكم
 المرض فطلاقة واسلامه وسأما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للايمانين كان ينبغي ان لا يتعلق بهما حق العبد ولا يثبت حرم عليه
 بسببه لانه كان بسبب الموت بواسطة حروف الامور والموت حلة لخلافه الزينة والغفران الى المال لان الهية الملك بطل بالموت
 فيعلمه اقرب الناس من الهية والذمة تجوز بالموت فيغير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخله الغفران في المال كان المرض
 من اسباب كبرى حق الغريم والوارث بهما في الحال لان الحكم ثبت مقدمه عليه ولان التعلق بالذمة بالموت حقيقة يستند بالحكم
 الى اولى المرض اذا الحكم يستند الى اولى السبب كن خراج رجلا خطا انتم قبل السراية ثم سرى الصبح الكفيرة لان وجوب الحكم وحكم

يستحق الموت فيستند الى سبب الفصل فيطهره الاخره نادا بعد الويل فيقول زكوا كل مستحقا هذه خراب القومه وتعلق بالمالي حكم الموت
 فيستند الى سببهم من غير كون الموت من سبب الجور حيث العبادات على المرض فقد لا ياتي العادة فانما اذا جازا او مستحقا على ما عرف في فروع العلم
 ويكون من سبب ما يتعلق من الوارث والغريم بالمالي كان من سبب الجور على المرض فقد ياتي بهما في الحق احيى الوارث والزم وهو مستحق الجور
 الوارث تعلق بقدر هذا القدر وجميع المال في حق الغريم فكان الذين يستحقون لم يثبت الجور فيه لا يتعلق بحق عديم او وارث مثل
 ما زاد على الدين ونحو ذلك اذا دخل على من الدين او على من الجور ان لم يكن عديداً ومن مثل ما يتعلق بهما في المرض كالنقد والجور
 الطيب والنكاح قبل النكاح والجور انما يثبت بالمرض اذا انفصل بالمرض مستند الى اول المرض لان حله الجور مرض سميت النفس
 بالمرض فيقبل وجوه الوصف لا يثبت الجور لعدم تمام بوجهه واذا انفصل بالمرض ما زال المرض موضوعاً بالامانة والرابية الى الموت
 من اوله كان الموت يحصل بصفته القدرى وتزاد الا لاهر وكل المرض من المرض مضاعف موجب لالم ينزل به ابحاث متفرقة
 يرت الى الموت فانه ايضا في الكفاية فان الاثر في تمام المرض حله الجور بالمرض من حين اصل المرض الذي اصابه كالتغاب
 صار متعلقاً بالتمام حله الجور من ماول المحل فيستند الى اصل المرض والتصرف بعد الجور فصار تصرف الجور راجعاً الى
 لالم يعلم قبل انفصال الموت انه متعلق لم لا يكون في ثبات الجور بالشك الا بالاصل ولا الاطلاق فيقبل كل تصرف ولو وقع من المرض قبل الشك
 كالبقية ويصح المجازة فان التحول بجهة واجب في الجمال للشك في ثبوت الجور في الجمال وامكان التدارك بالبيع والتقص عند
 تحقق المجازة اليها انفصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحل البيع قبل كالمعلق بالمرض كالاقتناع في حق خيمهم بان
 احق للمرض جدياً من مال المستغرق بالدين او وارث بان احق جدياً فيتميزه في ثبوت مال حكم هذا الحق حكم التملك قبل المو
 حق كان جدياً في شهادته وسائر حكمه واذا لم يقع احتياجه على حق غريم ان وارث بان كان في المالى وفاء بالدين وهو جدياً
 من الثالث بعد في الجمال لعدم تعلق حق احد به بخلاف احتياجه الراسين حيث يغفلان حق المرثين في ملك اليد ودون ملك الرقبة وقدر
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاحتياق يقتضي على ملك الرقبة ودون ملك اليد ولذا صح احتياق الابق مع ان اليد قد
 زالت عند ابتعاد الملك قوله وكان القياس ان لا يملك للمرض الصلة ويملك مال لا يحصل بحرفه الى كالبقية والصحة ونحوها والاول
 المستحق للمالية لثبوتها في كونه وصحة النقط والكفارات ونحوها والوصية بذلك اسي بالصلة واداء المستحق للمالية لما قلنا ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمالي وذلك موجب للتميز وفيه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المرض كونه مورا عليه كما لا يصح من
 والعصيان الا ان الشئ اى لكن الشارح حوز ذلك من الثالث نظر الى ان الانسان مغرور بالباطل مقصد في عمله فيخرج عند حلول الامانة
 الى بلاني فطرية فيظن الشارح لا بالبقاء لثبوت مال تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصره بقوله عليه السلام ان الله تعالى في تصديق ملككم
 ثبت اسواكم في اخراجكم زيادة على اسواكم فصنعوا حيث شئتم قوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة فهو غرض الى المرض في ابتداء
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم ان تتركوا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في كل
 سيل الى البعض ومضارة للبعض فيكون ذلك لقوله من ذكره ليوحيكم التذني اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله
 احل كل ذي حق حقه الا وصية الورث فان شئ رجعت الى ما ذكرنا لقوله ولما تولى الشرع اى الشارح الايصاء
 للورثة بقوله تعالى ليوحيكم التذني اولادكم والبلل الصاوة اى نسخ الايصاء المرض للورثة بتولية نفسه ليجز العبد عن جديده للتدبير

يتصور الجوده فيه حتى لم يحز له بين الجيد من مال بالروى من جهة اصلا كما بينا الا يرى ان المرض لو باع الجيد بالروى من الما بينه
 بينه خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده سابقه لهما ومطلقا كما لو باع شيئا بثلث القيمة قوله واما يحض وانفاس فكذا يحض في الثلث
 يوم ينقضي رسم الحوجه السليمة عن دلالة في الصغر واعتز بقوله رحم المرأة عن الرفاه والداء المتأخره عن اجراءات وجن وم
 الاستحاضة فانه يوم حرق لارحم بقوله السليمة عن الرأى من النفاس فان النفاس في حكم المرضية حتى اجتر تصرفه من الثلث
 هو بالتصريح من وم تراه من سه وول ثبت تسعين فاه ليس يعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة على الوجه
 شيئا لا يغير كافي الحية لليلة الوجوب فلا الحية الا اذا لا تنبأ لا يحلان بالوقت ولا بالقل والتميز ولا بالقدرة لبعثن مكان ينبغي
 ان لا يسطر بها الصلوة كما لا يسطر بالصحيح كقول الطائفة من يحض والنفاس شرط اجزاء او الصوم فضا بخلاف القياس اذ
 انصهر شيئا دعى مع الحديث واجتماعيا بالانفاق فيوزان بينا دعى مع الحض والنفاس لولا انقص وهو روى انه عليه السلام
 قال الحائض مبرح الصلوة والصوم في ايام اقربها ويجوز الصلوة قيا سافنا لا يتبادر مع الاحداث والنفاس فيقوت
 الاداء بها اي بسبب وجوب الحض والنفاس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشرط قوات الشرط وفي فضا الصلوة
 خرجت فضا فضا في هذه الحض والنفاس فان الحض لما لم يكن اقل من ثلثه ايام وليا ليا كانت الواجبات واقله في
 هذا الحكم لا راحة له والنفاس في اليا و اكثر من مدة الحض فضا عفا الواجبات في هذا ايضا وهو مستلزم لخرج الذي
 وهو مخرج شرعا فذلك ليقط من الحائض والنفاس اصل الصلوة ولا جرح في تصاو الصوم لان الحض لا يزيد على
 حقه ايام وليا ليا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشرع فلم يقط اصل الصوم اي اصل وجوبه من فضا الحكم
 وان سقط ادائه عند كمن اعمى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مستقلا فضا اذا استوفى
 كما كان مستقلا فضا الصلوة فضا حكمه ما خرد من الحض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحض مستقلا للصوم لوجه كان
 حكم النفاس كذلك وان استوجب الشرع والمستط الحض الصلوة لاسيما سقطها النفاس ايضا وان لم يستوجب اليوم
 والليلة وكذا وقوه في وقت الصوم من التواذر فلا ينبغي الحكم عليه كما لا خا اذا استوجب الشرع فضا الصلوة
 فان وقوه في وقت الصلوة من التواذر فضا في اسقاط الفضا ولا يلزم عليه الجوز فانه ليقط الفضا عند
 اشتراق الشهر وان كان وقوه في وقت الصوم من التواذر ايضا لان الجوز مقدم الالهية اصلا فكان النفاس
 فضا ليقط وان لم يستوجب الا ان شركناه بالاستحسان اذا لم يستوجب كايضا فاما النفاس فلا يكمل بالالهية فلا يوجب
 سقوط الفضا كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذا الموت فضا الحيوة لانه امر وجوب عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولما قيل تفسير الموت بزمان الحيوة فضا الموت فضا لانه لمكان فضا الحيوة يلزم من وجوده وذل
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للغير فلا يحل لغوات الشرط لذل قال لانه غير خالص
 اي ليس فيه جهة القدرة لوجه واخرجه عن المرض والرق والصغر والجوز فان الجوز بهذه النواض تحقيقه ولكنه ليس
 بنا لصوابا وجهه فانه فيها لعبد بخلات الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام
 الدنيا فاقسام اربعة متباعدة من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شجع عليه كاجرة غير وهو الفرائض

ومنها ما شنع لمحاكمة ومنها ما لم يصلح القضاء ما جرت فصوله ليقطع به اسه الموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
 من حيث لا يقدر ان التكليف ليعتد القدره فاذا تحقق العجز الاثر من الذي لا يربطه ذواله مسقط التكليف ضروره وقوله لغوات
 فخره وهو الاصل من اختيار اشارته الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
 صاحبها للشرح فالقصور من التكليف تحقيق الاجابة ليعلم ما علم ما علم بقا اختياره كما يستلزم ان لا يعيد باختياره فيشأ بين اي يفسر
 باختياره فيما يقب عليه ولهذا اي ولغوات هذا القسم وهو الاصل من اختياره ان الزكوة ليقطع عن الميت في
 حكم الدنيا حتى يجب ادائها من الحركة خلافا للشاخي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
 عند لا بد من قات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظهر الفقر سبب الزكوة كان لان يأخذ مقدارا الزكوة
 وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يعطيه الزكوة على ما عرف وكذا حكم
 سائر القربى في سقوط لغوات الا اذا رجع اختياره وانما ينبغي عليه لما تم لا يحسم لان الاثر من احكام الاحرة وهو يجوز
 بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شنع عليه كما به غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بعين
 او لم يكن فان كان متعلقا بعين كماله في المرحوم والمستاجر والمضروب والبيع والود والعتبة بقي بقاءه اي بقاء العين
 على ما دلل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود او المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتحقق
 حد الجرم بالاموال فينبغي حق العبد في العين لعبد الموت من كانت العين في يده لمحصل المقصود وان كانت الفصل
 وان لم يكن متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخفى من ان يكون وجوبه بطريق الصدقة كالنقطة او لم يكن كالذمة
 او اجبية بالعدا ونحوه فان كان دينا لم يبق بوجه الذمة حتى ينعزم اليه اي الذمة على ما يدل المذكور او الصغير الى
 الجهر وما يكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يبري ذمته
 فمالها بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يبري ذمته عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون اقسام
 بالية الرقبة واكسب البعيا لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاول في قوله ولهذا اسسه ولان الذمة لا يحتمل
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت النفس النقية اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقطة في احكام الدنيا لغوات محله والمردل عليه ان
 ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولما ناسر الدين بانه وصف شرعي لغيره في قوله المطالبة سقطت المطالبة بها الاستحالة
 مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد والوصي بالادائه ولا كفيل بالمطالبة لغيره
 شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلا عدت المطالبة منها لم يعصم التزامها لغيره فلو طحا
 الا يبرى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكفالة اذ لم يبق للمالك المطالبة بالمال وان لم يحبس فيه ومنها لا يصح
 الكفالة لئلا يتبين الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فجهتها اولى عن ان لا يصح لغيره ان يبري ذمته الى ان
 يبري على الكفيل بالدين على الاميل اصلا بخلاف العبد المحرور لغيره بالدين ثم انكيفية جزمه رجل تصح وان لم يكن العبد مطابا
 به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والالية ثابته اذ يصح ان يصير

المولى في طلبه المال وتصور ان يتقصد المولى في طلبه لغيره فلا تقدر المطالبة في الحال في الثاني الحال ليست المطالبة
مستحقة عليه فيصح ان لا تقدر المطالبة ثم اذا محوت الكفاية لمؤخذ الفضل في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال
اخيرا المطالبة من الاصيل مع توجيهها لغيره عدمه في حق الفضل لكن كحل بين من مفلس في مؤخذ الفضل في الحال وان لم
يؤخذ الاصيل لان العذر المؤخر وهو الاطلاق يخص بالاصيل بخلاف ما اذا كحل بدلين مؤجل على الاصيل حيث
لا يطالب به الفضل قبل حلول الاصل لان المطالبة قد شطت عن الاصيل في العقد والاجل فلا يقدر الفضل على ان يصحاحا له
قوله وانما خصت اليد المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه فيجب ان لا يجب ضم مالية الرتبة اليها لاحتمال الدين
لما في حق المحرقال انما خصت مالية الرتبة لانه ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى اليكن استيفاء الدين من المالية
التي هي حق المولى اذا نظر الدين في حقه لان الذمته ليست بكافة في حق العبد وقيل ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله يبيع الكفاية عن الميت وان لم يخف ما لا ولا الفضل لان الدين واجب عليه لحدوته اذا لموت في الشرع
ميراثه ليعقوب الواجب ومطلبا لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بأنه مطالب بمطالبة له ولهذا يطالب به
الاخوة بالايجل ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالا واثبت حق الاستيفاء وهو فوق
المطالبة اذا استيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء ياتيا علم ان المطالبة ملوكة له ايضا الا انه يجوز عن المطالبة
لاطلاق الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفاية كما لو كحل من مفلس ولكن لا تسلم
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في الحال هو ضعف الذمة وخارجا فيكون الدين
غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم الحال العجز بالمتى فبينا كذا في ليس له سلطة احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
لعدم الدين لا العجز عن المطالبة كذا في كتابها بخلاف الكفاية من النفس المحي فان الذمة كالمدة محقة للدين بنفسها فبني الدين مستحق
المطالبة النفس خصوصا عند احيائه رحمه الله ولان الاطلاق لا يحقق عنده فيصح الكفاية لقوله وان كان شيء عليه
بطريق الصلة اى كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية ما عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة العطف فكذا
بطل بالموت لان نصف الذمة بالموت فوق فعقبا بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت بدلى الا ان يوصى
فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظرا له ويصح الوصية رابع اليه فيصح انظر الى قوله وما الذي اى
الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبينا على حاجته لان العبودية لازمة لغير تجرث لاشيرون والى هذه الصفة
عنهم اى مثبت فيهم كونهم مخلوقين محشين بخلق الله تعالى واحدا منه والعبودية مستلزمة لهاجة لانها تبنى على العجز
والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حاجتهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل
الافتقار ولهذا قيل الحاجة نقص يرفع بالطلب ونحوه ولا عجز فوق الموت فعره ان الموت لا ينافي الحاجة
فيبقى له اى الميت ما كان مشروعا بالحاجة ينقص به حاجته ولذلك اى ولا ينافي ما ينقص به حاجته قدم حاجته على
ولا ينافي لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز قضاء الدين الا يرى ان لها منى في حال
الحيوة مقدم على حق الفرائض لى لم يكن لهم ان يترعوا ثوبا لباسا حاجته اليه فكذلك لغير المات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذ لم يكن حق الغير مطلقا بالعين فاما اذا شققنا بها كذا في الشجر والمرس من الشجر من قبل القبض والبيع المجازي فيكونا صاحب الحق
 بالعين اولى من حصرنا اسله اليه يسير المقتضى بقا بالعين فقلنا موكلنا بالدين واما تقدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليها
 اس من اعتبار الوصية لانه واجب والوصية جرح فكان استقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حاصل بينه وبين وجهه وجب كما طلقت
 به السنة وكان النظر في تقدم بيع على الوصية ثم وصاياا من حيث واما تقدم وصاياا على الميراث اذ لم تجزوا الثلث لان البيع نظر له
 منقطع عن الميراث من الثلث للحاجة الى الميراث ما فطره في حياته وبذلك الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث على المال
 مقدم الوصية على الميراث كيف تقدم لغيره لغيره لعل في من بعد وصية يوصي بها او دين ثم جرت في ثبوت الميراث بطريق الخلاف
 من الميت لان الحاجة الى من يتخلل في امواله بعد موته وتروى من الميت الملك باقية فقام البيع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
 اشفاؤه بملك الميت بغيره اشفاؤه بنفسه والياشير لقوله ميراث العلة والسام لا يمنع وثبتك اغنياء غير ان مدعم عايد يتكفلون
 بالناس وقوله نظر المقتضى بالجميع ان ثبتت هذه المقتضى على الترتيب المذكور نظر الدالة المقتضى راجع اليه الكل كما بينا قوله
 ولذا اى والبقا ما يقتضى به الحاجة لقيت الكفاية بعد موت المولى بالاختلاف لان حصة الكفاية باعتبار الكفاية ليس متقاربة
 له البديل مع ذلك بمقتضى فروات ملك المرتبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لا يحتاج الى حصول الا حقا من قبل الموت
 يحصل المولود له ويتخلص به من العذاب كما جازت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكفاية على ملكه ليستوفي منه ولويه فيخلص
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكفاية بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب حتى يروا فاحسنه فمؤدى كفاية منه ويحكم بوجه
 في اخره من اجزائه حيوة متى يكون ما بقي ميراثا لورثته وليتق اولاده المولودون والمشترون في حال كفاية وجوده من قبل
 وابن سوريه قال زيد بن ثابت في بيع الكفاية بموت والمال كل الواسطة به الغنى لا ينفذ في النسخا لثبوتها بغير تعليق الكاتب بعد موت
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانية يحصل الحوية والميت ليس يحمل المقتضى ابتداءا في المقتضى من اعداد قوة المالكية ذلك
 لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستفاد المقتضى الى حال حيوة لان المقتضى بالشرط لا يفي بشرطه في حال حيوة اثبات المقتضى قبل
 رجوع الشرط وجه الاداء ومنه اختلاف اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكفاية لا يمكن لان محل العقد كان قابلا للمقتضى والمولى انما
 يصير متقاربة اذ البديل بالكلام السابق وذلك قد جرح والزم في حال الحوية قوة لا يبطل الكفاية فاما العبد فحمل المقتضى وانما يحتاج الى عملية
 التقصير حال نفوذه وشبهه كونه له ملكات محمية فيبطل الحكم ونحو القول الكفاية مقدمه وانه في ملكه على سبيل الاستحقاق والازم فان
 الكفاية بقاءه بغيره من حيث الاكتساب وما سببه من حيث اليد والشرف ايضا على سبيل الازم وثبت الكتاب بالملك حتى ان يكون
 الكفاية من كل فحوزه به نفسه حرية كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر فقيم ملكه فحصل المال وهذه المالكية ثبتت الكتاب بحاجة اسله احتراز
 نفسه وصيرورة متقاربة اسطة هذه المالكية الواسطة الثابتة بهذا العقد سحرت الحاجة الى ملك البديل وصيرورة متقاربة اسطة
 واحتراز الاداء الواسطة ما بالمتن به بغيره الواسطة الحاجة الى المكتبة اقوى الحوية لان الحوية راس المال في حكمه اذ لم يجر
 اذ الرقيق في حكم الامرات والدليل على كونهها اقوى الحوية ان ندب في هذا العقد الى سطر بعض البديل لغيره فذكره والزم من
 مال العقد الذي انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو المقتضى ثم ما ثبتت المالكية الواسطة بغيره بعد موته بحاجة اسله ملك البديل
 بغيره المولود اليه بصيرورة متقاربة فلان يبقى ما ثبتت له كاتب من المالكية بصيرورة بحاجة اسله حصول الحوية كان اولى لان

يحصل العلم بالشيء والمولى بالآراء المذكورة في كل واحد من هذه الأمور الزام فخر حيث يلزم على المولى الدفع أو دفعه أو إيجابه
 ويلزم على المشتري خيار البائع ويلزم بالإحكام النكاح على المرأة بالنكاح فليتوقف ثبوت هذه الأمور على العلم كالحكم بالبيع
 شرطه بالوجوب من جهة من الذي يتلوه من غير سبيل الاعتدال والاعتدال لأن فيه الزاماً على ما في بيان أقسام الممنوع قوله والاعتدال
 في غير الممنوع من حيث هو إذا اعتقد الله التلوه فثبت له الخيار لأن ثبوت خياره مع الزوج وإن شئت فقل فلو لم يعلو قوله
 لبرهنة معين اعتقدت ملكك فبعبك فاختار من يريه بمسألة آخر الجلس لأنه ثابت بتغير البيع فيكون بمنزلة الثابت بتغير الزوج
 وليس به اختياراً فلو كان لم يعلو بالاعتدال أو علمت به ولم يعلو بثبوت الخيار لم يشرعاً كان الجهل منها عذراً حتى كان له الجلس العلم
 بعد ذلك لأنه لا ينافي من إفساد الزم زيادة الملك عليها وأجهل يصلح هذا الموضع ولأن دليل العلم باختياره في هذا النسخة
 بنحوه المولى فلا يتغير لعدم قوة أحكام الشرع فلا يقيم اشتراط الدليل في ذلك إلا سلام مقامه مسلم وكذا دليل العلم بالاعتدال
 لأن المولى مستبد به فلا يمكنه التوقف عليه قبل الاختيار بخلاف الجهل باختياره المعلوم على ما عرفت وإن كان فيه نصيحة لغير
 الطالب وبجهد من الطالب البيع النكاح وحيث ثبت أنها تختلف في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن التزوج مصدر من وجوبه فثبت
 بالنسبة إلى الطالب قد ظهر تأنيدها في التصديق بغير المال فثبت له الخيار لأن الحكماء انقسموا بالجنون على ثلاث فئات
 اختلفت وليس بها خيار المعلوم وهو يطل بالسكوت في جانبها إذا كانت بكره لأن ثبوت الخيار لما عدم تمام الرضا عنه ولو صار
 البكر لها فثبت له خياراً مشروطاً بما لا يوجب بعد المعلوم فثبت له خياراً مشروطاً بما لا يوجب خياراً بالسكوت كما لم يطل خيار
 الطالب به فإن العلم بالنكاح وقت المعلوم كان أكمل منها عذراً فاختار الدليل إذ لو لم يستبد بالنكاح وإن علمت بالنكاح و
 لم يعلو باختياره لم يضره جهل سكوتها رضا لأن دليل العلم باختياره في هذا مشهور غير مستثنى من أحكام الشرع في ذلك إلا سلام
 وعدم الخ من العلم أنه لم يكن مشغولاً قبل المعلوم شئاً ينشأ عن العلم فكيف سبيلها أن تتعلم ما يحتاج إليه بعد الباطل
 فلا تعذر بأجهل ولا يختار بذلك الزام نسخ التعليق على الزوج لأن خيار المعلوم شرعاً لا ينافي مع العلم لأن من لم يعلو
 لا يقع ضرراً لما إذا كان المسلم معروضاً فإذا كان الزوج كفواً والمهر وأسر ولم تفصل ذلك بجملة وخفا فثبت أن شرع
 الزام في حق الخصم الآخر وأجهل لا يصلح حجة لأن الزام واقعته تنفع زيادة الملك عن نفسه وأجهل يصلح عذراً للدفع ولهذا
 شرط القصد أو وقوع الفرقه في هذا الموضع في حق الخصم المفسر قبل القصد بغيره الآخر ولا يشرط في خيار القصد بل ثبت
 الفرقه بنفس الخيار لأن السبب بزيادة ملك الزوج عليها فإنه قبل المتفق كان بذلك مما جهلت في سائرته وبذلك
 عليها لم يفتقرين وقت اللزوم ذلك بالمتفق فكان لها أن تدفع الزيادة ولا تتوصل إلى دفع الزيادة إلا بدفع أصل
 الملك حكماً لأن دفع اثبات الملك عندهم رضاها يتم ولا يتوقف على القصد وإنما دفع زيادة الملك قائماً
 في خيار المعلوم فلا يضره الملك وإنما ثبت بالمتفق فكان لها أن تدفع الزيادة باختياره ثم ترك النظر من أن
 ذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقته إلا بالقصد قوله وأما السكر فكذلك لا يفسد على القصد بل على القصد بغيره الآخر
 الأسباب الموجبة لمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله وإنما بقي السكران أهل الخطاب فعلى هذا
 القول لا يكون ما حصل من مشرب الكحول والافقون من تخلفهم السكر لأنه ليس بمسور وقيل هو عقلة

الانسان مع مودة في هذا الزمان فبعض الاسباب بلوجية لسان غير مرض وعلة قيل هو سخي بول به الغسل عده مباشرة
بعض الاسباب بلوجية على غير القول لانه قد غلب على القول ان يكون اسر اسكبنا تا بطريق الترجع غلبه مباشرة لكونه لا ياتي
يكون ليعمل بانها حقيقة لانه يعرف بالخرق ولم يبق المسكران من آثار الفلش في فمهم كالمسكران فيكونون يمشون في فمهم
بمشرب الماء الذي كسبه حاصل يشرب الماء مثل الاثيون والبنج كما ذكر في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي في الامم فيكون
رحمة الله في فمهم وشده الحاح الصفة فاقول ان في صفة وسفيان القوري رضى الله عنهما ان الرجل ان كان في عالم
فصل بالبنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على ان كان له بيع فلا قد وعي قد ذكر في البسوط لا بأس بان يتناول في الاسباب التي
لان له وان يذهب بقله من فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المسكر والمضطر
اسي كسكر حاصل يشرب البكر مما في جوارحه وشرب المضطربا بان اضطر الى شربها للبعث فسكره واداسي هذا
النوع من السكر من الزل الا اذا احتج مع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس البه فصار من
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر حاصل يشرب كل محرم من الاشرية نحو الخمر والمطبوخ بان في طهارة البه
وغيره واداسي هذا النوع من السكر انما في الخطأ بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تغربوا الصلوة واتقوا
سكروا حتى تعلموا ما تقولون فان كان في الخطأ بان حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطأ وان كان في حاله
الصحة فذلك ايضا ان كان منافا له لصار كانه قيل ليهدم اذا سكر ثم خرج من بابه فخطأ لان العوا
الحال والاجمال شرط وحده لا يصير كقولك للعالم اذا مضت فلا تغفل كذا وشاهد ظاهره ان انما في الخطأ في
حاله منافا له ولما مع هذا فانه اهل الخطأ في حاله السكر فان قيل السكر لونه عن استعمال العقل فهم انما خطا في
والا فافهم في ان الخطأ في الخطأ عزا واثارة كالتام والنفى عليه ففما الخطأ انما يتوجه على العبد باعتدال الحكم له
اقسم السبب الظاهر في البه عن عقل مقامه في العذر الوقت على حقيقة به السكر لا يقوت به المعنى ثم قد عرفت ان
فهم الخطأ ان فاته بانه ساهو به ليعلم عذرا في سقوط الخطأ لانه ما خرج لايودي الى تكليف ما ليس في الوسع والى
اخرج ما اذا فاته من جهة العبد بسبب هو محبة قد فاته زجرا عليه في الخطأ متوجها عليه وذلك لانه لما
كان في وسع دفع السكر من نفسه بالاعتناء عن الشرب كان هو لا اقدام على الشرب مضيقا للقدرة فبقية التكليف
متوجها عليه في الاثم ان لم يبق في حق الاداء بعد الطلوع الى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا ينبغي على
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في الشرح والمات ويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكران لا يعمل شيئا
من الابلية لانهما بالعمل والبلوغ والسكر لا يورث في العقل بالاعتناء فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما
وغيره تصرفه كما لو كان في حاله كذا في الطلاق والعتاق والبيع والزنا وتزويج الولد الصغير وتزويج اقراره واستيفائه
وغيره لان عايب الصالح وبالسكر لا يخدم عقدا وانما يفسد عليه ما يمتنع عن استعمال عقله وذلك لا يورث في نفسه فكذا في
اشية البسوط
الا لونه استحسانا فافهم لا تقع من جنس اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يترامه اثمه
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التات ويلات تبين انه امراته لانه في خطب

في شرح...

جائزا ولو اجترحت الموهبة في البديل لصار العقد فاسدا لان احوال العنين على ما دخل في العقد فغير قبول العقد فيه
 شرط لان مقتضى ما لا يبيع بالالفة وبغير مكانه قال عيناك بالعنين سلطان لا يجب احوال العنين لان حمل المال في
 منع الوجوب لانه لا يخرج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وشرط فاسد لانه ليس بمقتضى ان العقد فغير يقع لاحد
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمح بين عز وعبد في البيع وفصل الثمن وهو مقتضى قوله والبيع للمواضعة
 في البديل فيجوز ان يجعل البديل بمعنى قبول تمام البديل بشرط فاسد في العقد لان الالفة الزايد لا يخرج عنه القنية
 بالمواضعة لان اشتراط قبوله اشتراط قبول المبيع من مقتضى ان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل با حقة لمن
 يصح العقد وهو المراد بالمواضعة في البديل لانه قلح كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
 العقد والعمل للمواضعة في العقد الثمن يوجب فساد مكان العمل بالاصل في المواضعة في الاصل في ان ينفذ البيع
 خصوصا عند تعارض المواضعتين فيها اذ في اصل العقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان يكون
 الالفة الثاني لان الوصف تابع والاصل مشروح فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فذلك يجب اعتباره بالنسبة فكان
 الثمن العنين ونحو اذ في البيع بخلاف التخلل حيث يجب الاقل بالاقل على ما مضى في مواضعتان وهو
 المواضعة بالحد في اصل العقد ولو اوصفت بالثمن في قدر المهر وكذا الخلف فيما اذا اتفقا على ان لم يحضر مباشر في او خلفا
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما يمكن عند ما اصل عنده فاعمل به اولى ما يمكن عند ما اصل هو المواضعة
 وكان العمل بما اذن عند الامكان والما اذا توصلنا على البيع بما اذن في غير ما ان يكون الثمن الف ودرهم فان البيع جائز
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الا حاض وعلى البناء او على ان لم يحضر مباشر في او خلفا ونحو استحسانا وفي القياس
 البيع فاسدا لما مضى من الغزل بما سمي ولم يذكر في العقد با حقة ان يكون ثمنه ولا يقتضي بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البديل في العقد
 او العقد بغيره وجب الاستحسان ان البيع لا يصح الا بمبيته البديل بما مضى في العقد فلو لم يبيعه من يقصده وذلك بان ينفذ
 البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال العقد الاول فانها لو تابت بما اذن في غير ما
 بالثمن ودرهم كان البيع الثاني بطلان البيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلافه منس ما توصلنا عليه بطلان المواضعة
 كذا في المبسوط وخزق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين الغزل بغيره البديل والغزل بغيره المواضعة في الفصل الاول في
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينفذ البيع بالثمن في الفصل الاول بالثمن بالثمن في الفصل الثاني فان الثمن بالمواضعة في قدر البديل ثم
 العمل في العقد في اصل العقد يمكن بان يجعل العقد متوقفا بالثمن وان كان كما استحسن العنين فان الالفة في العنين مبرور
 والغزل بالالفة وكان ان يفسد لا فخرش ولا طالب له لانه وان ذكرناه في العقد بغيره وادعينا له لانه على ان يفسد
 وليس لغيره ولا لاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العبا ولا يفسد به العقد كما اذا اشترى قرضا على ان يفسد كل يوم كذا من
 من الشراء واشترى حمارا على ان لا يجعل عليه اكثر من كذا من الخطأ لا يفسد به العقد كذا من كذا وان كان كذلك ينفذ البيع
 وبطلان الالفة الاخرى فانما في الغزل بغيره البديل فاعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل العقد فغير يمكن لان اعتبار المواضعة
 يوجب ضعف العقد عن الغزل في البيع لا يصح بغيره نصا للعمل بالحد في اصل العقد وهو ان ينفذ العقد اولى لان العقد اصل في

بهذا الشرع تبطل لانه فيه مقصود الجزاء وما يتبعه يكون المال فيه مقصودا وليس من شرطه في جميع النكاح ان المال لا يترتب فيه كما لا يترتب
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اقر الزل فيه حتى كان المهر المأخوذ اذ انزل في المهر البدن دون الاثني كما في سبيل
 طلق المال منها مقصود بالنظر الى العاقبة كما في النكاح وهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود وللمقد لا تعارض له الشرط
 فيما لا يشترط اتباعه على ما هو في نفسه من الاصل فلا يترتب فيه الزل في المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقبة لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل هل يستتبع بالانفصال او لا في حصوله دون المال فاما في النكاح فلا يترتب فيه اصله فيجب
 فيه ثبوت ثبوت على اشتراط العاقبة في ثبوت بلا ذكره ثبت مع النفي صحيحا واذ كان كذلك يعتبر به نفسه في حكم الزل ولا يترتب
 فيه الزل كما يترتب في سائر الاسواق فان قيل ليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون الزل كذلك فثبت ان الاكراه لا يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصح ان يكون المكروه
 وفيه ايحاي المال يصح انه لان ليحاي به استهلاك له سواء في الاستهلاك مبراة واذ جعل المكروه له في حق الوجوب
 فلو كان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصح ان ينصركم في الاكراه
 على الاضاق فان نفس التمس مقصود على المكروه حتى كان الواو له في حق الاطلاق يقول الى المكروه واما الزل فلا يمنع
 المال من حيث اذ قيل الفصل فيه الى الزل ولكن من حيث انه ليس بالسبب في وجوب المال فيما انشأ السبب وفيما لا يعتبر
 لا يمنع كالمطابق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواجه حمزة رحمه الله عليه قوله اما عندنا فيمنع فان الطلاق يتوقف على ثبوتها
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق المهر واسقاط الزل بكل حال يعني سواء استرابطا بصدقه ليقدر البذل فيجب
 بعد ان يتحقق على البناء لان الزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا انه قد نص من اجماعه رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا قال
 لامرأة استرطاني ثلثة الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام فقلت قبلت ان ردت الطلاق في الثلثة بطل الطلاق و
 ان اخطرت الطلاق في الثلثة الايام ولم تردت منعت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك هنا اى كان
 الحكم المذكور في الخيار حكم الزل كذا اى كان خيار الشرط اى جازمه خير مقدر بالثبوت في النكاح واشتال عنه حتى لو
 اشتترط الخيار اكثر من ثلثة جازم بخلاف البس لان الشرط في باب النكاح على وقافي القياس اذا طلق من الاسقاطات وتعليقها
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بحدته اما الشرط على البس فخط خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 محض بانه ثبت فيه بالنس مقدر بالثبوت على خلاف القياس فيجب اختيار هذه المدة وبطل اشتراط الخيار فيها والثلث
 القياس كذا في بعض الشروح فخط هذا لا يخل خيار الفسخ ولا جازمة المرأة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان الزل بمنزلة خيار شرط
 سواء لم يكن لها الخيار شيئا فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية الفسخ والاجابة متى شادت عندنا اجماعه رضي الله عنه
 ولقائه ان يقول بغيره ان يكون الخيار مقدر بالثبوت في الخيار واشتال لان ثبوت من وجب عليه المال باعتبار معنى المصداق
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتغير بالثبوت كما في حقيقة البس ولكن ان يجب عليه بان المال وان كان منظور بالنظر الى
 العاقبة لكنه يلج في الثبوت الطلاق الذي هو مقصود ومن المقتضى لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثبوت
 كما قلنا وكذلك هنا في نظرنا اى مثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظرنا من الاعتقاد

على المال والمصلحة من دم العبد يخفى الكل سواء في الحكم والقضيه ثم انما يجب العمل بالمواضع فيها يقر فيها الزل وهو ما يحل في الشرع كما ليس
 هذا الاجابة وما كان في المالك فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه اذا انفق على ثلثه انفق على ثلثه انفق على ثلثه انفق
 انفق على اتم لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التفريق على الجدة فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
 القول قول من يبيع الجدة والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله عنه فحمل العمل لصحة المالك بالاجاب والجد
 اولى لان الاصل في العقد ما شرعية لزوم الصحة وما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على الواضحة فهو متسبب بالاصل
 فمكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعوى الجدة لا يشترط فلا يثبت وفيما اذا انفق على اتم لم يحضر ما شئ انما يصح العقد
 لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضحة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موقرة فيه كما لو تزوجها على شرط خيار او ادعى عدم
 يكره ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا انما هو عند ما جعل العمل بالمواضحة اولى به كان القول قول من يبيع البناء
 في صورة الاختلاف وكان العقد قاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لا ينفقوا انما لا ينفق عليه من المال عن يد المتلف فليكن
 فعلمنا بما على تلك المواضحة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يحمل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالها
 للغير ولو سلمنا ان الظاهر من الصحة كما قال ابي حنيفة رضي الله عنه من كان هذا الظاهر معارضه لافترج السابق منها اذا
 استيقن من اسباب التزويج وذلك لان حالة الزل لم يبارضا شئ فثبت حكم بلامعارض والسكوت في حال العقد او خلاف
 في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا للزل فذلك وجب العمل بالسابق والجد اب لا يجزئ
 ان الاخر يصح استعماله الا اذا لم يتصل به بالرب فيه لفضا لان الجدة هو الاصل في الكلام شرعا ومقتضا كما يجب حمل الكلام
 عليها اذا لم يسبقه مواضحة على الزل يجب عليه عليها في سببته مواضحة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها بخلافه حمل الزل ايضا
 وعدم انفاضا على البناء على الزل فيحمل عليه الجدة المواضحة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا انفق على البناء على الزل
 الوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع العقل فلا يمكن العمل على الصحة قوله واما الاخر الى آخره وذكره في المبسوط
 ولو لم يضمن على ان يخبر انما بناه هذا الصيد اسه بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
 بعتك جدي هذا درهم كذا كذا وقال الاخر صدقت فليس من البيع لان الاقرار خبر يستبين بين الصدق والكذب والجد جنة اذا
 كان باطلا فلا خيار له لا يصير حقا الا يري ان قرينة القترين وكفر الكافرين لا يصير حقا بخارجه ومنهنا قد ثبت كون الخبر
 عنه كذا بالمواضحة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجابنا على اجازته لجد ذلك لم يكن بيا لان الاجازة انما يلحق العقد المنقود و
 بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انها لو اذنا مثل ذلك في طلاق او حقا او كذا لم يكن ذلك
 كذا والاطلاق والاعتقاد كذا لو اقر بشئ من ذلك من غير تقديم المواضحة لم يكن ذلك كذا حادلا طلاقا ولا حقا فافهم
 بينه وبين ربه وجعل وان كان القاضي لا يعيد في الطلاق والعناق على ان كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين
 الاقرار والانشاء في هذه الفقرات مع التوبة كما ثبت في الاكراه قوله وكذا كذا اى وكذا لا تقصر التسليم الشفعية
 طلب الشفعية على ثلثة اوجب طلب المواضحة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لم يطلب شفعية وانما
 طلب التقرير والاشهاد وهو ان يخبر بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعية

[illegible]

ولما فيها لها نور البصيرة كمالها من السفيه كما برع في علمه فلا جرم حتى غلب على امانته الله تعالى في خطاب بالانجيل في الدنيا وحيث
 عليه في الآخرة واذ ايقن به فلا تحمل امانته الله عز وجل ودوجب حقوقه في حق الامتثال حقوق العباد وحق التصرف في ما بطريق الامتثال
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحمل الامتثال من يكامل الامتثال الا يرى ان العصى اهل التصرفات مع انه ليس بالامتثال
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل تحمل امانته اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمتنع احكام الشرع
 ولا يوجب سقوط الخطاب من السفيه كمال سواد من سواد المال او لم يمتنع مجرد قوله ولا يوجب الحجر اصله اى لا يوجب
 السفيه الحجر من تصرف لا يحمل الفسخ ولا يبطل الزل كالتكاح والعناق ولا من نفسه من يتصل الفسخ ويبطل الزل كالمبيع
 والملاحة واجتماع في وجوب النظر ليس فيه محله محجور عن التصرفات واشبات الولاية لا غير على ما هو متعارف من الطبع كما وجب
 للعصى واليه من فقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز الحجر على من لا يملك السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
 الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات التي لا يملك الفسخ ربي ما يبطل الزل ودون الالة بطله على بسبيل النظر لقوله تعالى فان كان
 عليه حتى سفيهها او ضيعها او لا يستطيع ان يمل هو فليقل وليه بالعدل نص على اشبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سفيه في الفسخ عليه نظرا له كالعصى اولى لان العصى انما يحجر عليه قوهم التبذير وهو متحقق بهما
 فلا يكون محجورا عليه اولى و كان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
 ان افنى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وحياتهم عليهم يستحق النقطة من بيت المال والحجر على المحرر في الضرر
 من العامة مشروعا بالاجح كالحق المأجور والطبيب الجاهل والكارى الغلس وحق الدين السفيه ايضا فانه
 وان كان حاصيا مسته يستحق النظر في اعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا لو مات يعمل عليه وكذا كل من كان فاسقا لا اله الا
 وكذا لا محذور والنهي عن الشكر شرعا بطريق النظر لما ورد النهي فقال دينه والسلمين والدليل عليه من المال عنه فاشربت
 بطريق النظر حتى محجور من التمتع فكذلك الحجر عليه فثبت نظرا له لان من المال غير مقصود بمبينة بل الاعتبار ملكه ولا يحصل غنا
 المقصود ماله يتصل لسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع فبعض فاحش ما لا دار فيه من يحفظ العلى عليه من ماله وانما فثبت
 الحجر في حق المطلق العناق والتكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير
 منج كلام العقل لا قصد المالك به دون ما وضع الحكم له لا نقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل
 لا تباع الهوى وبكثرة العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يورثه الزل لا يورثه السفيه فبما وكل تصرف يورثه فيها
 الزل وهو مما يتصل بالبيع يورثه السفيه واجب ابو حنيفة رحمه الله ان يحرر خطيب فيكون مطلق التصرف في ماله كالمشترى فان
 كونه من خطيبا ثبت اليه التصرف ان التصرف كلام عزم اليه الكلام كونه مملوكا المزم كونه خطيبا وباحثة ثبت المالكية
 ويكون المال خاص ملكه ثبت عليه وبعد ما صدر التصرف من اليه في محله لا يمنع نفوه الامتناع والسفيه لا يصلح ان يفسد نفوه
 التصرف لان السفيه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما برع في علمه في التبذير فلهذا هو مع حمله لقبه ومسا عاقبته فلم
 جزان يكون سببا للنظر كونه مصحبة الا يرى ان من تصرف في حقوق الله تعالى مجانته ومسا عاقبته لم يوضع عنه الخطاب وان بدلت
 الواجبات وتعددت الغنم في الترك بما يؤمن والا فوالدليل عليه انه لا يبطل عياره حتى مع طلاقه وعناقه ونذره

الى الانسان في نفسه وامكانه من جهة السبب الى حاله وان كان السبب من جهة المرض والقيم مقامه في شرفي تصرفات الاربع اشرف السبب في
 المصلحة عند استعمال النظر في دعوات الاربع حتى لم يبق الاكل شره عاجلا وكان ظهر السبب في وجوهه وسلا وعملها في وجهه بطرح حكم الشرع
 حق المرض ليدان يصلي ركعتين ان شاء الله في الاضطرار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاته ركعتان في الاربع عند وقته لم يمان بركه
 السبب في فصل الغريبة والفرقة واثاره في الصوم كما لا يخفى على الاكابر من ايام اخرون اسقطوا فقي قوما حتى صحت احوالهم في
 اوجب تأخيرها عن الصوم في كل حال لانها كانت في الامكان كذا في الامكان لم يفسد من سبب التحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواء فيما ذكر من السبب الا ان السبب كان من الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن من اجبا
 ضرورة لا لزوم يعني بعد التحقيق للوجوب ضرورة تدعو الى الاضطرار بحيث لا يمكن فيها لان السبب قد راد على الصوم من غير تحقق ومن غير ان
 حقيقة فقه في هذه المسألة ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لانها لا تتصلح من السبب لانها من الامور التي لا تتصلح بان
 تبطل لانها اذا صحت صارت لازمة للفطر لعدم الفطر والاحتياطية اليه ولذا الوجوب بالشرع وكذا اذا اصبح ميتا وقدم على
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في غير اليوم وجب عليه فحاشا لقائل وانما انشاء السفر باختياره فلا يقطعه بوجوب عليه كتمان
 بالمرض اذا تحقق للصوم تحمل زيادة المرض ثم بالان لا يفسد من ذلك وكذا اذا مرض القيم على الفطر لان المرض يوجب مشقة لا راحة
 الصوم اذا لم يوجب مشقة لما صلب سببا للضرر بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر ساهى في وقت في ابادته الاضطرار ولو اضطرر الى حال
 السفر حتى لم يحل له الفطر لم يفسد من الكفارة عند ما تكون الشهية وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر لان السفر في الفطر في المحلة
 فصورته لكن شبهه وان لم يوجب ابادته وذكر من المشايخ رحمهم الله في حق السبب في الكفارة اقتدار اخر النهار او كونه في غير
 فانه في كل يوم يصير من الشهية وبعد السفر يقترون السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار لم يحل له الفطر فاذا وجد في آخره
 لم يفسد من كذا في البسوط ولو اضطر الى القيم الغارم على الصوم ثم سافر لا يقطع عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر ضمانا لاطلا
 حيث يتطويع الكفارة عند ما قلنا ان السفر من الامور التي لا يبريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يساح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط علم
 يقر عليه شرعا فحاشا لقائل لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر ساهى واذا وجد من اخر النهار يبريد استحقاق الصوم لا يقطع
 الفطر وكان صلا لا وزوال الاستحقاق لا يخرج فيصير بلا من اوله كالحصن لعدم الصوم في اوله ليشبه في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر
 خارجا عن اختياره ايضا بان كره سلطان على السفر في اليوم الذي اضطر فيه سقط عنه الكفارة لانه في راحة المحسن عن ما يجتهد
 رجاءه تعالى كذا في متاوى قاضينا فان قيل السبب المبيح انما يعمل في العالم لم يبق الصوم فكيف يعمل في الصوم فقلنا لو كان
 الصوم قائما او جوب شبهة بل اوجب لا باءة حقيقة من اول النيب ولكن لما كان معه وما صار شبهة لان الفطر لما يكون عليه لو جوب
 الكفارة باختياره سقوت وانما يكون ذلك المحم مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح في اخر النهار لانه لا ما لا يتيسر في ثبوت فدا
 زائل في بعض نال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه كذا قيل الاكراه على الغير على امر كره ولا يريد بها شره لولا العمل على
 بالوعيد على تركه قال شمس الامراء رحمه الله هو اسم فعل مفعلة الانسان ليعز فيه فيجبر به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
 في الاكراه يعتبر معنى في المكون وسنفي المكون عليه معنى في المكون به فالتعبير في المكون في المكون من ايقاع ما هو دونه
 اذ لا يمكن تكملة من ذلك فأكراهه بزمان والعبرة في المكون ان يصير فالحق على نفسه من جهة المكون في الفطر بدوة عاجلا لا لا يصير

المحرمات خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له ان يرضى بالمحرم صيانة لمصلحة النفس او التلف والكره والكره عليه بالمقتضى
 بالقتل في المحرمات في الصيانة من خوف التلف سواء فلا يكون للكره ان يكتفى نفس المحرم وان كان عبدا لصيانة نفسه خصا بالكره في حكم العدم
 في حق الباطنة قبل المقتضى بالقتل في الشخص المتعارض للمحرمين فان الشخص لو ثبت بالكره لصيانة حرمة النفس للكره من حيث وجوب صيانة
 حرمة النفس للكره عليه لا يشمله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لم يقتل يدان بالقتل لا يخل له ذلك
 ولو فعل كان اشمالا للطرف المأمور من الحرمة النفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المقتضى لا يخل لان مقتضى طرف الغير كما لا يخل لان مقتضاه
 متيقن التعارض فلا يثبت التعارض الا ان في الاكره على قطع يد نفسه بان قتل لشخصه لا يقتل يدك قطع يدك لان حرمة نفسه فوق
 حرمة غيره هذا التعارض فيما اذا كان يجرى اذ في المحرمين لرفع المصلحة والمصلحة المعنى التحقيق منه متعاظف في غيره فبذلك لا يقطع استند
 على الغير من قتل الكره بل من قتل جميع المحرمين لانه لا يلزم من ذلك فوات شرطه فمت اخصا سواء في الحرمة عند مقتضى ما لا يرد ولا
 يقال الاطراف المحرمات بالاسرار فينبغي تفرص في قطع يد الغير عند الاكره التام كما رخص في اتلاف افعال الغير لانا نقول ان الحق الطرف
 بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون افعالهم بصيانة نفس الغير ويبدلون اصولهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة
 في افعال المال ثبوتها في اتلاف غيره وكذا الزنا لان فيه فسادا للفرش النكاح والمرأة منكوبة والغير وصياع النسل المكن وذلك
 بمنزلة القتل ايضا لان سبيل تولد كما لا يقطع عن الزنا في لا يمكن ايجاب العقوبة عليه ولم يكن للمرأة قوامة لا تعلق على الولد لغيرهما
 من الكسب فيملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت التعارض فيه بالكره للتعارض ايضا فان قيل المحرمات الزنا القتل
 فيها اذ لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فيفسد مسلم لان الولد يثبت الى الفرش وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
 الفرش ولصاحبها الحجر واذا كان كذلك بحيث نفقه وترد على صاحب الفرش فلا يكون الزنا اياها كذا الاصل ان ثبت الولد الى من
 خلق من ماء ويجب نفقة عليه لا ضرورة فلا يقطع نسب على الزنا في كان اياها كان حكما بالنظر الى الاصل وتدين في صاحب الفرش سبب
 مثل هذا الولد من نفسه حاد فيؤدي الى السكاح ايضا قوله ولا تطلع على الكمال منسفي ميتة وكفر وانخرم راسي بايعي الحرمة مع الاكره
 الكمال وهو الاكره المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنظر الى الاحتياط وانما التعلق في حال وتقتصر
 كره محرم عليك الا ما اضطررتم اليه في حالة الضرورة والاستثناء من الخطا اية حقيقة هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
 المطلقة وكان المتع من تناولها مضمنا ومنه هذا ان كان حالها سقوط الحرمة كما لو استثنى عن اكل لحم الشاة واكل الطعام
 السلب وشرب الخمر في هذه الحالة وان لم يعلم سقوط الحرمة ان لا يكون اشمالا لا تصد اقامة حق الشرع في آخره من انكاح البعثة في
 زوجه وفيه ان دليل الكشف الحرمة عند الضرورة نفى ولا يرد بانجمل كما ان عدم وصول الخطاب الى القتل لا يستعمل في هذا
 في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله في الكمال
 منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لغوات الضرورة الا ان الكراهة انما تولد بالوجوب المحرم الاكره القاصر بان شرب
 الخمر لم يجز استحسانا وفي الخطاب القياس بحالة الاستثناء الاكره بالحبس في الاصل فوجوه كره وجه الاستحسان ان الاكره لو
 بطل بل كان محليا او حيا او حيا فاذ وجد غير منه لغيره في كماله في الخمر من المحرمات المشتركة لغيره في استحقاق الشرع
 او انشاءه القاصر بالصلوة بقوله وخص ابي الحنفية في الاشياء المذكورة في الاكره الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة هذه

كأنه لا يخلع السقوط لان التزويج واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد دعائه الله تعالى انما باللسان ولا كفر بغيره
 حرام وحاشا الى الابد لا يسقط حرمة بالاكراه بل في حرامه ما مع الاكراه الا انه نفس العبد انما يملكه الكفر لان فيه قرات التزويج صورة
 الاستحسان لانه مستند وحدانية الله تعالى بالغلب وهو الاصل والاقرار باللسان صورة واحدة كالتزويج لانها بعد اتمامه على ذلك
 الاقرار وبالاجزاء لغو والردوم وذلك لوجوب غلظ في اصل الايمان لبقا الصعامة ولكن لما كان العبد اكره موعودا كان عوام الكفر
 حرام صورة وفيه ولو استنعى بغيره في نفس صورة ومعنى ما جئت به هنا حق من التبريد انفس من الله تعالى لئلا يكون ولو استوى الختان لترج حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفى الله تعالى كيف لا يتزوج حقه منها لانه يفتوت في العصور والمعنى وحق الله لم يفتوت وهذا هو
 له الا اتمامه مع كونه حراما واذا صبر فقد نبه الله على ازاله الدين والله تعالى وكان شديدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بالاجزاء على اصله او على تركها وعلى افساد الصوم به يتوهم كان لان من يتزوج بها اكره عليه لان حقه في نفسه يفتوت اصلا
 وحق صاحب الشرع يفتوت على خلفه فان صبر ولم يفعل بالامر به من قبل كان حراما لانه متمسك بالقرينة لان حق الله تعالى في عدم الصوم
 والعصوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اطهار الصلاة في الدين وان كان الكره على الاطهار سافرا في ان يفتوت حتى مثل كان
 اشتمال الله تعالى في اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فمنه خوف المملاك ايام بعضنا من
 حقه كماله وكما يام شعبان في حق غيره فيكون اشتمالا بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل سنة بخلاف التبريد الصريح لانه الصوم في حقه غير متا بالانكاح
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه الفطر عند الضرورة ونحوه فان تزوج بالفرصة فهو في سنة في ذلك ان سكب بالعزيمة فهو افضل وكذا انكح
 في اطلاق مال الفريضة لوقيل له التملك والاختار مال بالفرقة فبذلك الى اوتر منه في مهلكه كالب في بيعه من ان يخل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يخل المال وقاية لنفسه وان كان مال الفريضة خلاف طرف الغير لانه محرم اتمامه لنفسه لم ينهوا
 لا يباح قطعا وان صاحبها يصلي بجلده وقاية النفس ولو صبر عن مال الفريضة مثل كان ما يجوز لان شأه الله تعالى لان الله تعالى
 صاحب المال باذنه حال الاكراه لبقا حاجته اليه يعني حرام التعرض في نفس لبقا ودليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى تتل فقد
 يخل نفسه لرفع الظلم عن مال الفريضة الا ان حقه محرم وهو حق صاحب المال نصا تشبيها قوله لا انما فاق نعليها فعلى الرخصة
 رخص لها في التملك من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يكتمها من الزنا وان كان ليعا
 فقد منعت المحرم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس في معنى القتل الراعي هو المانع من التعرض في جانب الرجل لان سبيل لا يخلط
 منها غلبت الرخص عند الاكراه الكامل او ترخص في جانبها او جب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالحبس تشبيها في ذلك ولو لم يكن
 اسي ولان الاكراه الكامل او جب التعرض في جانبها او جب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالحبس تشبيها في ذلك ولو لم يكن
 بخلاف الرجل فان الكامل لم يوجب التعرض في حقه لا يصير المقام شبيهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان التبريد
 ان لا يسقط الحد عنه بالكمال ايضا قال ابو حنيفة اولاد هو قول زفر لان الزنا لا يصح من الرجل الا بالاشارة والالة وذلك
 دليل الطواغية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التكليف يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تكليفها دليل الطواغية
 الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولنا لان احمد شرع للزجر والحاجة اليه في حال الاكراه لانه كان
 منزها الى ان يحقق الاكراه ونزول الشك على نفسه وانما قصد بالاقلام ونزع الملاك من نفسه لا قصد بالاشارة فيصير ذلك شبيه

حق في الاكره ولو قيل ان ذلك كاذب فيجب ان كان قبل البين لان هذا من جملة ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 من جملة ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 وذلك الكلام مما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 الاكره فلا يفتق عليه ان يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 واقتصر الاكره على ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 فخرج كونه فاشنع واقع لانه من باب ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 ولا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 فيكون منه وقد دخل بها فاشنع واقع لانه من باب ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 سواء كان الاكره كس أو قبض أو فسخ أو طلاق فينبغي ان لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 على قبوله فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال ولا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 الى الفرق بين الاكره في النكاح وبين الاكره في الطلاق في النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 ولا يقع الطلاق وقالوا يقع الطلاق ويجب للمال وفي الاكره في الطلاق لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 ومما لا بد ان النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 الى الفرق بين الاكره في النكاح وبين الاكره في الطلاق في النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 والرضا لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 وجوب المال على وجود الاختيار ولو كان الاكره فلا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 ومما لا بد ان النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 في احدى النكاحين وهو الطلاق بالتمتع لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 حكمه ليس فيه النكاح بشرط الاختيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكره في النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 في المانع لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 على السبب بين صحة الاختيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكره في النكاح لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 جمع الصغير على ما لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 اقتصر الاكره الى ما لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 ولا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 بالكلية ما لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 بالرضا او بالاشارة فثبت الفصل الى انكره من حكم هذا الفصل وخرج الكره من البين حتى لو اكره ان يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه
 جميع الكره ما لا يفتق عليه ما لا يملكه الزوج لو لم يكره ما يشاء من البين لم يفتق عليه

ولو اكره على الرمي الى سبيل فربما لم يجرى عليه ما كان عليه من الكفر والظلمة كما لو باشر بنفسه في ذلك لان الانسان مجبول
 على حب الحيوة فلا يتركها فاحتمل الطلب لنفسه خصوصا على من السك والتمس عليه الا بالاقدم على ما اكره فبعد تقدم عليه والامكان
 حرا على الناس فلا يفسد اختياره بهذا الطريق ويغير مجرأه على هذا الفصل في اختياره فاذا عارض فيها الاختيار الفاسد فاختار الصحيح
 وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باقتضائ الفعل النسبة الى الكفر كما لا بد من غير ان يترجم من غير العمل بالحيطة واذا ترجح
 الاختيار الصحيح صار الكفر في حكم عدمه والاختيار او الحق بالاكراه انتهى الاختيار لما فيه من ضعف وعصا واستمالة الكفرة في انفس
 او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا لاسي الاكراه وبهذا في الاكراه والاعمال والاعمال وهو الذي لما فيه من الجواب والاكراه فيجبر
 او يقتضيه فلا يجب نقل الفعل الى الكفر حتى اقتصر الضمان والعقد وسط الفاعل لان الكفر في الصغير كما لا بد من تمام الاستعداد والاختيار
 باختياره فان التلف على نفسه ليس في الاكراه ان صرفه في الفعل يقتصر على الكفر وقوله ولما فيه لا يقتضيه اي في الفعل على التام فذلكم الفعل
 ان يصير الكفر فيه اذ الكفر فلا يقتضيه نسبة اسي نسبة الفعل الى الكفر فلا يستحق المانع من المانع في استحقاق الحكم لان الاختيار يرجح
 لم يعارض الفاسد بهما فيبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لا صالح لا يستحق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
 لولا الاية يري ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان الكفر متردد بين فرض وفرضه فيصير لاضافة الحكم اليه
 على الامام هو الفصل الكراهي في الايضاح والمراد من قوله يصير اليه ان الكفرية يجب والفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
 بوجوه التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قوله لا يصح الاية لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقتضرا على قوله
 وذلك اسي لما يقتضيه ان يصير الكفر فيه اذ الكفر مثل الاكل فانه لا يقتضيه نسبة الى الكفر باقائي الروايات عن اصحابنا حتى
 لو اكره على الاكل وهو صائم لم يفسد صومه ولا يفسد صوم الكفرة لو كان صائما لان الكفر لا يصح اليه الكفرة في نفس الاكل فقتصر على
 الكفرة فاما في نسبة الى الكفرة من حيث انه اذا فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي وانما حادثة وغيره ما ذكره على كل
 مال للغير يجب الضمان على الكفرة ودين الكفرة وان كان الكفر يصح اليه من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاحتياط لان منفعة الاكل
 بهما حصلت للكفرة فيجب الضمان عليها لو اكره على الزنا لا يجب له مجرد يجب العقر على الزاني ولا يرجع به على الكفرة لان منفعة الزنا
 حصلت له بخلاف الاكراه على الاحتياط حيث يجب الضمان على الكفرة وان كان لا يفسد صوم الكفرة من غير ان يحصل المنفعة للكفرة وكذا
 صاحب الحيطة اذ لو اكره على اكل لحام نفسه فكل ان كان حائضا لا يرجع على الكفرة شيئا وان كان شيئا يرجع ليعتد به لعمام
 لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للكفرة ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل لحام الغير فكل يجب الضمان على الكفرة
 الا على الكفرة وان كان الكفرة جائزا حصلت له منفعة الاكل لان الكفرة اكل لحام الكفرة باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على
 التفتيح لا يمكنه الاكل بدون التفتيح في اقله وكما قبض الكفرة للحام صارت قبضة متقولا لاسي الكفرة وكان الكفرة
 قبضة بنفسه وقال الكفرة كل ولو قبض بنفسه صار ما صياغ ذلكا للحام بالضم ثم اذنا له بالاكل ومنها ك لا يفتن الاكل
 شيئا لانه اكل لحام القالب باذنه كذا منها ومنه طعام نفسه لم يصير اكل لحام الكفرة باذنه لا يمكن ان يحصل
 الكفرة بها بل طعام قبل الاكل لان ضمان التفتيح لا يجب الا بالاكل على الكفرة ولا يتصور الا بالاكل ما دام طعامه في
 يده او قد تم قدره لا يجب ضمان التفتيح قبل الاكل فلا يصير اكل قبل الاكل حادثة لم يوجب ضمانا صار اكل لحام

نفسه بطعام الكره الا ان الكره في كل شي كان لم يحصل له بغيره الاكل فكان في الكراه على خلاف ما في غيره من الطعام
 قوله والا قول كمال لان المراد لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره على وجه لا يفي السنان المتكلم اختياراً فاقصر الاقوال باسما
 على المتكلم ولا يجعل كان المتكلم امر الكره وحق اخذته فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصح ان الكره كان من وكل رجلا المطلق
 امراته وعلقت عليه يصح وتحتي طلق الوكيل كان عالماً بالكل حتى لو حلف الكره لرجل لا يطين ولا يفتق وكل غيره بالطلاق والاعتناء
 فعلم ان الوكيل صار له المولى والرجل عليه ان الكره يرجع بغيره السبيل الكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بغيره الصداق
 على الكره وان لم يصح له لما يرجع واذا صار له الكره صار كان الكره طلق امراته الكره او اصدق عبده فينبغي ان يغيره الكره
 سبيل الكره فيما لو ازال الكره مباشرة نفسه فقد روي فيل فاعلم بما يشبهه من تقديمه انما يتاخر لا يتاخر ولا يغيره فلا يكون ان يغير
 فاعلم ان في تطبيق امراته فيصيرها في عبده لم يكن لم يحصل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره ذلك وسقط جعله ما عاقله وما في طليق
 امراته الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة كيف يجعل الكره وارتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة كيف يجعل الكره الكره
 فيبقى الفعل يتقصر على الكره وكذا القول في جميع التفريقات الشرعية في البيع والمبته وغيره ما فتن لانه نظر الى التكلم بلسان الغير لانه
 وانما ينظر الى المقصود بالكل والى الحكم فتي كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه في غيره لانه متى لم يكن في وسعه لم يحصل
 غيره لانه في الطريقة البصرية ولا يكون عليه كلام الرسول فانه بمنزلة الكلام على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
 ما ذكره به الامام في نفسه ذلك ضرب من الجواز في ظاهره ففهم ذلك من ان يتبين لسانه بالتكلم بلسان الغير ان المتكلم قد يكون بلا واسطة كالشاهد
 وقد يكون بوسطة كالكتابة او بالارسال قوله وكذلك اي قبل مالا يصح ان يكون الكره فيه الا في ان الحكم بغيره عليه كون الفعل
 ما يتصور ان يكون الفاعل فيه لانه في نفسه صورته لان اهل اي محل الاكره او محل الجناية في غيره الذي فاعله لا يتاخر الا في صورته
 وكان ذلك اي محل الاكره او الجناية في يديل يجعل الكره والغيره مثل اكره اكره قبل الصيد هو اكره اكره في الصيد هو اكره في الصيد هو اكره
 ان ذلك اي الفعل يتقصر على الفاعل في حق الامر والجزا وان كان يمكن ان يجعل الباشرة في ذلك لو كان الكره عليه شأناً متصوراً
 وفي التفسير الشئ عليه لا على الامر ان كان محلاً لا لا امر فلا لو باشر قبل الصيد لم يلزم شئ ولكن اذا اكره غيره عليه لما كان
 فلا صار له فكره بالاجابة وان لم ينعقد الفعل في جوابه كما في الاكره على قبل المسلم وجه الاحتسان ان يتصل الصيد فيجاء على
 امره وهو باجابه على امره نفسه لا يصح ان يكون له في نفسه حيلة لا يمكن للكره ان يجرى على امره في نفسه كذلك الاكره او يجرى على
 الكره لانه لا يجرى قبل الجناية لان محل الجناية حقيقة اكرام الكره وان كان هو الصيد هو اكره اكره في الصيد هو اكره في الصيد هو اكره
 الكره لو كان محملاً ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان الكره محلاً وفيه خلاف الكره اي في جعله اكره في تبديل محل الجناية في
 الكره الكره لانه لما كره به على ايقاع فعل في محل كان القصاص في محل اخر مما يقتضيه ضرورة وطلبان الاكره لان الفعل الواقع
 في ذلك المحل يكون محلاً اخر خارجاً عن الاكره واتقوا بطريق الطوارى حينئذ فيبطل الاكره لانه لا محله واذا بطل الاكره اكره
 المحل الاول وهو اكرام الكره لان سبب قبل الفعل الى الكره بعد ما وجد من الكره حقيقة وهو الاكره فلا يستلزم النقل بطلان الاكره
 بطل الفعل مطلقاً لانه لا يتصور الا امر الى الجناية الى الفعل الاول وهو اكرام الكره يعني فيسبب الفعل الى الباشرة لكونه جناية على
 امره ولما لم يجر من نفس الفعل بالامر الى الفعل الاول ثانياً فقتضى الفعل على الكره اسداً ففهم انما في نفسه وانما ناصراً في مقتضاه

[illegible]

[illegible]

وصفا لما يقع زمانه والشرط لغيره أصبا لم يتركها واجتباها في حق الواقع قوله وفي قولنا انقضت هذه وهذه جوابا عن نقص آخره وعلى هذا الأصل وهو
 ان رجلا تزوج اثنتين لم يل بغيرهما من أجل عقد واحدة وعقدتين ليس له أصلهما كان النكاح موقوفاً على إجازة فان انقضت الأولى انقضت واحدة
 بان قال باقتضاها لأبطل كل واحد واحدة منها لان ما يقع من الحيوة والامانة في حال العقد ولا في حال الإجازة ولزم العقد ولو احتجوا بكثيرين
 منفسدين بان قال انقضت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل كل واحد الثانية لما بينه ولو انقضت يكلام متصل بان قال انقضت هذه
 بطل كل واحد الثانية فلم يل بغيرها ولو لا ترتيب البطل كانا كل واحد منهما موقفاً عن الآخر ولو لم يجرى الفصل في اثنتين في عقد واحدة بطل النكاح ولا
 يوجد ولو زوجها في عقدتين فاجابهما بما كان قال اجزئتهما لطلما يجيئان اجازتهما بكلامين منفصلين بطل الثانية وان اجازتهما بكلامين متصلين
 بان قال اجزئت هذه وهذه لهما كما لو قال اجزئتهما هذه المسئلة يدل على ان الواو للقرينة فاشترطت الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
 فقال لم يل بطل كل واحد في الثانية في مسئلة الاستينافى في الواو وانما بطل ما على اصله فهو بان كل واحد منهما وحلف لغيره على بعض ولكن في اجزاء الكلام
 بالغير ولو لا توقف اول الكلام على اجزئته لم يعرف وفي قولنا انقضت هذه والغير اخر الكلام اوله لان معنى الثانية لو ثبت ومع ذلك حالها في غير النكاح
 الا في وجوده فيقول الاول قبل النكاح ويعين الثانية فلا يبقى الثاني في محله النكاح الموقوف لان الامانة لا تبقى محله النكاح في مقابلة الحيوة حال الوقف
 كل واحد لانه لو تزوج امة كانا حرة فقامت شروط بطل كل واحد الامانة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النكاح حال الامانة لا في الحيوة
 والنكاح الموقوف معتبر بالتأجيل النكاح لا في غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنقذ والامانة ليست محل التأجيل النكاح منقذة الى
 الحيوة فلهذا بطل كل واحد الثانية بعد ما حقق الاول قبل الفرض من الحكم بغيره ثم لم يصح التدارك بعد ما عرفت فوات الحمل في حق التوقف
 جدي بخلاف مسئلة الاستينافى لان اخر الكلام اذا كان لا غير اوله توقف اول الكلام عليه كانه الشرط والاستثناء واما الكلام منها لغير
 اوله لا اذا لم ينظم كل واحد في الثانية الى الاول مع كل واحد واذا ضم اليها بطل كل واحد منهما على معنى قوله واذا اتصل به أو وحده
 الجواز في كل واحد منهما في الشرط والاستثناء فتوقف الاول على غيره كما يجب في كل واحد واحدة فذلك لطلما ثبت ان الترتيب والمقارنة
 في المسئلتين ثبوتاً بدليل من لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد ذهب بعض على ما لا غير في حق قيل لمن تشتغل بما لا يعنيه فغضولي وهو
 اصطلاح الفقهاء رحمه الله ليس له دليل الفاعل كذا في العرف قوله وقد دخل الواو على حكمة بخلاف الباء مستعلقة بكلمة اي كما لما
 سجدنا فلما يجب هذا الحلف المشاركة في الخبر وذلك لاي شئ دخل واسطة المحذور كما قد مثل قوله هذه طالق ثلثاً وهذه طالق ان الثانية تعلق
 واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام في الاسلام رجلاً انكرونها فصل من الكلام من اجل الحلف
 كما هو عليه لكنها انما لم تجب الشكر في الخبر لان الشكر انما ثبت عند ضرورة انكروا الكلام الثاني اليها لوجوب افاذتها بدونها لا لوجوب
 الحلف فاذا كان الكلام الثاني مفيداً بنفسه لم يجب دليل الشكر وهو الاقفا والضرورة ان الحجة لما تقتضي تشريك الاولى في حقها الاولى
 بعينه ولا يجعل كما في احد هذه اخرى لان الاضمار خلاف الاصل او جعل غير المنطوق منطوقاً وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
 ههنا متى ارتفعت بالادنى فهو اثبات الشكر فيما ثم بالاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة سقراً
 بقدره الا اذا قدر اثبات الشكر تخفيفاً يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب فيقول الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضي الحلف
 لاستيداع ابي القربى بالشك لا بما والشرط وانما يجب في ابي القربى قوله ان خطت الا ان ثبت لك قبل اذ كان الغضوة وهو
 افاذة الكلام الثاني فيحصل تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة نظره فيها اذا قال كلما حلفت بطلانك فانت طالق

على الفاعل تحت حركته في صورته الواو لا تقول ان جعلته كذلك احتجيا الى انما بالشرط والاشارة بخلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصحار اليه
من غير ضرورة ولا احتياج ودخل الفاعل على الفعل ايضا بخلاف الاصل لان مرتبة الترتيب والعلية سابقة على الحكم لا تقول فيا ذمنا اريد على حقيقة العلم
من وجهان كل واحد منهما مستند بمحصل الترتيب فكان الاول من الاخبار في قوله لو انما ثم فلعطف على سبيل الترتيب وهذا ان يكون من غير
والمطلوب عليه صلة في الفعل التعلق بها فاذا قلت جاد في زيد ثم عروا قلت ضربت زيدا ثم عروا كان المعنى انه وقع بينهما صلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عروا بعده بشبه ولا يصلح ذلك في الفاعل عند اخذ حقيقة وجه الشرط الترتيب على وجه القطع يعني نظيره اشارة في الحكم والحكم معا حتى كان
بشبهه لا مطلق الكلام ثم شئت ان لا يقال الترتيب يعني هذه الكلمة وقعت بطلون الترتيب فيدل على انه اذا المطلق نصرت الى الكامل وذلك
بان شئت الترتيب في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان الترتيب في الوجود دون الحكم كان ما تبين وجه دون وجه اليرى ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيبدا اشارة الترتيب ونفس اللفظ ايضا تقدير اشارة في الحكم واذا اشارة في اللفظ صار كما لو وصل بالسكوت وعند صاحبه
الترتيب في الوجود دون الحكم اى الوجه ما دل عليه اللفظ من انما كما في كلمة لعدا في الحكم لانه متصل حقيقة وكيف يعمل الحكم منفصلا لمصلحة
لا يصح مع الانفصال فيبقى الانفصال حكما مراعاة لحق العطف بيا فيمن تعال الى امره بهذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق
بكلمة ثم في المدخل بما او في غير المدخل بها فقال انما طلاق ثم طلاق ثم طلاق ان دخلت له اربعة حقيقة ثم الفاعل الاول في
العمل ولا ينفوا بعده لانه صار كما في سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجه المعنى في اخره لغوات شرط التوقف
وهو انما يقال فيبقى الاول في الحال وحين لا الى مدخله ما بعده ضرورة كما اذا وجه بالسكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت له اربعة
فكانت طلاق ثم طلاق ثم طلاق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في لبقا والحمل اذا لمعلق لا يزل في الحمل ولغا والثالث لانها بان
لا الى مدخله ولا يقال ينبغي ان يكون الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اشارة الانقطاع في عدم التعلق بالشرط ولا
لذلك في تمام الاول ولا يصح ذلك كما قد فيه ايضا لان ذلك ما شئت بشرط الاتصال وهو مدموم فيبقى قوله ثم طلاق امره بالاستساق
ولو استأنفت حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار استأنف حكما لا تقول صورة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك مرجوحا هنا فما
التعلق بالشرط فبنى على الاتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا انقض بحرف الفاء الذي لا يجب الوصل حتى لو تعال ان دخلت له اربعة وانما
لا شئت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بما او قد تعلق بالشرط ما يبيد ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحبين لكل
بالشرط في الوجه الاربعة تميز لن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة الترتيب فخرج معنى العطف يعلق الكل بالشرط
ومعنى الترتيب يقع مرتبانا فاذا كانت مدخلها لمطلقا ثلثا وان كانت غير مدخل بها تطلق واحدة ومنه الثاني لغوات المحي بالبنوة
قوله وقد بينا معنى الواو اذا اقدر العمل حقيقة ثم يجوز ان يجعل متعارفا للواو واخره انما الفاعل الذي يبين في معنى العطف قالوا و
لطلاق العطف وثم لعطف مقيد والمطلوب داخل في العتيد فثبت بنية الاتصال مستوي في زمان سبيل محض الواو وقال الله تعالى ثم كان الذين
استغاثوا وكان لشدة العمل حقيقة ثم اذا لايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاحمال الصالحة وهو شرعا محمدا فلا يكون
كل الرتبة والطعام معبرين قبله كالعلة ففرقا لا ينبغي الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة الترتيب لبيان
تباين المنه ليعين كما انسا لبيان تباين الوقتين في جاز زيد ثم عروا وقال في هذه الاية جاز ثم الترتيب لايمان وتباينه في الترتيب فثبت
عن الحسن والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجه

حرف الجاء راعى الى اوجه واحدا على الاسم في المعنى لانه الفعل وانما يحل للمعنى في ذاته وانما يحل للكلام بان يكون احدهما اسما لا
 فعلا او يكون احدهما مضيا والآخر متقبلا ويجعل ضربا الثاني بان كان يحل للمصدر او كانا الفعل والفاعل معا او فعل متبعا لفعل اخر او
 الاخرى لان في هذه المسئلة ينبغي ان يكون في محضه دخول الاحوال والادوات وقيل الاخرى او لا بد في الثانية لانه لا يمكن من الفعل والاشياء
 جهة والعطف والكلام يحل الثانية لانه لا يحل في محضه حقيقة وحملت على الثانية مما لا يخفى من دخول الاحوال في الثانية بقية
 فحتمه ما اذا دخل الثانية اذ لا تعدا منطوقا الى الوجود الثانية فصايرها راكبا للحوال والمثلا او عدما اليوم فلم يدخل في ضربها فتمسك
 كذا في كنهه عامة شروع الجاهل واليه اشير في الكتاب لما ان تعدا منطوقا باعتبار الثاني والاشياء غير مسلم عند النجاة فان المعنى لطيف
 بسبب الاشياء وسبب العكس يقال جازي في زيد وما هو في غيره ولو كانا بايت عموما كان راجعا في اشكال المتكلمة الذين استوا ولم يسلط اليهم
 فظهر فالاول ان يقال تعدا منطوقا باعتبار عدم فعل منصوب لطيف بالثاني بعيد حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان المعنى
 وشبهت التثنية او يقال تعدا باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانما يتبعه بالرفع لا بد من فاعل فان فاعله منطوقا
 على الفعل هو ههنا فقد كحل بمعنى الثانية والاول هو الوجه قوله وانما حق قلنا في معنى الثانية هو المعنى الحقيقي لهذا الوجه فانا
 قلنا جذا ما استعمل في الثانية بحيث لا يسلط معنى الثانية عندنا وان استعملت في اخر ففنا ان معنى الثانية هو المعنى الاصلي لها المعروف
 هو وضع لفظ المعنى ويجب ان يكون الثانية غير شيئا ينبغي به المذكور او عند كالمراس والاصحاب في قولك اكلت اسكدة حتى راسها شئت
 الباردة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الی فاستمع قولك كنت الباردة حتى نصف الليل وضع ثمنها في نصف الليل والبعده حتى ليس على
 فيها قبلها عند اكثر النماذ كافي الى ان الاصل في الثانية ان لا يكون داخل في الثانية وليوذه قوله تعالى سلام على من اتبع الهدى
 فان اللينة على تقدير الوقت على سلام واسلام المالك على عدم الوقوف في حذو طوع النجود وسبب الامام عبد القادر رحمه الله
 وجازاته وصاحبه المتأخرين من أهل الحوالى ان البعد داخل فيها قبلها حتى فعلتي السمكة الباردة اكل المراس وغيره الصباغ
 وذلك لانه قد عرفت ان نقيض الشيء الذي تعلقت به الفعل شيئا متبعا حتى بالافضل على ذلك الشيء كان لا يقطع اكل حذو المراس لا يكون
 فعل الاكل ابتداء السمكة كلها ولذا لم يمتنع اكلت السمكة حتى نصفه لان العرش لما كان اذكرنا وهو قد عرفت في الثانية السجدة فخلا
 الكلام عن الفائدة فلم يصح نقل من المبرد والحر والسيراني وغيرهم ان المذكور راجع حتى ان كان بعضا المذكور راجع في فعل فبما ضرب
 في الثانية وان لم يكن لا بد من مثل الاول زرا في اشراق السجدة حتى الامير وسبب الناس حتى العبد وشال الثاني في قرأت القرآن
 الباردة حتى الصبح لا يكون داخل في الثانية ليس بعض الليل فكل اكل المراس وما خيم الصباح في مسودة السمكة والباردة
 قوله ولهذا المعنى ولان حتى الثانية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل الثانية ان امكن كقولك سرت حتى
 او عدما لان اصلا الثانية فوجب الفعل به ما امكن وشرط الامكان ان يجعل المصدر مستمدا بان يصلح فيه ضرب المدة وان
 يصلح للماخرو لا بد على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل فانية لغوا في اثنين المذكورين او احدهما يحل على الجاهل راجع بمعنى لام كـ
 ان امكن لنا نسبة بين الجاهل وبين الثانية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينبغي لوجوده انجزا وشرط الامكان ان
 يكون اسهل من مقتودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او انجزا وسكانة الفعل وهو
 لا ياتي في نفسه عادة فان تعدا ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الثانية ان يشترط وجوده بالبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجوده

يصح لمن غاذا قال الصديق وان لم يضربك حتى تتجسس فافقه في الضرب ثم اطلع اي مئذ قبل الصبح بحيث لان الغسل المحرف عليه وهو الضرب
 يستعمل الاستدلال بطريق التكرار فكان شرط البرهان الثاني الضربة المستمرة وكان الغسل المحرف لا يخلو من شرط الحاشية المستمرة
 ايضا والصحيح صريح ولا بد على الاقل من الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب فيصنع قاية فوجب العمل بتحقيقه فانما هي عليه ان كان
 المكلف من الضرب قبل وجوب الثانية شرط الحاشية فان اطلع قبل الثانية كان حاشيا وبها اذا لم ينكح حتى يتبين عرف كافي في السكينة المذكورة فان
 ضربه عليه باع فاعلم وجب العمل به لان الثانية بالعرف فبشرط الحاشية حتى لو قال ان لم يضربك حتى أضربك وحيث ثبوت كان هذا الضرب
 اشد به لانه حقيقة القتل والموت المعروف فانه حتى كان قصده القتل لا يترك لفظ الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجب القتل
 مما به بيان شدة الضرب وشدة موافق لو قال ان لم اضربك حتى تضربني فبشرط الحاشية لم يترك لم يترك لان التقدير لا يصلح دليل على
 ابتداء الاثبات بل هو اعمي والكلام الاثبات ليس يستلزم ايضا الا ترى ان لا يصلح ضربا لمدة لخصا شرط الثانية جميعا فلو لم يكن محل على
 الثانية ولكنه يصلح للتفدية لان الاثبات على وجه الشك احسن من ان لا يرفع سببا في الاصل ان من انزل الزنا برؤوس هذا في قوله
 عليه السلام من زنا بعدا ولم يبق منه شيئا فمما تاراد ميتا والتفدية صالحة لمجرد الاصل احسان ايضا فيصنع مكافاة للاحسان تحمل على الجارية
 تعاضا شرطه فعل الاثبات على وجه الصريح سببا لمجرد ان الضاد قد وجد ولو قال عبيد حران لم اضربك حتى تضربني فمما تاراد ميتا والتفدية
 تفدي حر كان حتى العطف المحض من غير حاشية بمعنى الثانية فيلان التفدية من عدم الغير عند الاية احسان فلا يصلح سببا لا الاثبات
 ولا يصلح اية سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح بسببا لا اية تفدي حران لم اضربك حتى تضربني فمما تاراد ميتا والتفدية
 الفداء وبمعنى ثم لان التفتيق يناسب معنى الثانية فتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اضربك حتى تضربني فمما تاراد ميتا والتفدية
 ذلك اي من باب حرف المعاني حره والجر وسيت حرف الجر لا سببا ففعل الى اسم حره مرت بزياد واسما الى اسم حره المالك لزياد الجارية
 فلا يصلح هو معنا ما يد له استعمال العرب باي قيد وهو اقوى وليس في الفقه احكام المخرج ثم الاصل ان يقتضي من لم يضربك
 ولصفاه فاعلم عليه الباء نحو المصنف به والظرف بالخبر المصنف حتى تترك كسب الجرم الكناية لعن والعلم خص به ومنه انما مضت الكناية
 بالعلم ولهذا اي ولا سببا لا الاصل والاصناف يقتضي مصفاة ومصفاة قلنا في قول الرجل ان اخبرني بالقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرته بخبرها بالاصناف بالقدم والمصفاة والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل في مكان شرط الحاشية للاحبار
 بطريق الصديق فلا يثبت بالاحبار كذا بخلافه اذا قل ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط الحاشية في خبره والاحبار
 صدقا كما ان كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتناول الثاني الاخبار بصدقا كما قل ان اخبرني خبر قدم فلان والاحبار
 كلامه والاحبار ان لا يكون غير مصفاة فيكونه الى الخبر كان شرط الحاشية نفس الخبر قد انزل الصدق والكذب ولا يلزم على ذلك
 قوله ان كنت تحمين بقولك كذا قلت كذا بما يجب حيث تلقى خلافا محرمه الله سبحانه ان تحمينه لم يتحقق ما في القلب لان اللسان
 جعل خلافا من القلب لعدم إمكان الاطلاع على ما في القلب فلم يثبت اليه فالله وحده فامر محرم فاحترق الاصلاق به ومنها ايضا خلاف
 قوله ان اطلقني ان فلانا قد قدم نصبي حر فاعلم حيث سلم حيث الا ان يكون هناك كذا قال ان اطلقني فبقوله لان لا عدم ما يقيد
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمعنى فلو لم يكن للاختيار بالباطل ما علمنا بالاحبار فاشياء النجوى واسم العلم والباطل لا يسمى
 في العرف نصا يقطع على الصدق والاعقاب لا يسمى ان يقال بله خبر باطل ونور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى المأثم كرسى وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علواً وارتقا على غيره وقيل ان زيد على اسفل السطح
عليه ومنه قوله على فلان دية لان الدين يستعمل من غيره وكذا يقال ركب دين وهو معنى قوله على الزام في تركك على الهف درهم يعني
انما كانت هذه الكمية موضوعاً للاستعلاء والاستعلاء في العطفان على كذا في دون غيره كانت في مثل ثم الموضوع للاستعلاء والاستعلاء
على فلان على كذا في الزوم ودون غيره كانت في مثل ثم الموضوع للايجاب والالزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلقاً هذا الكلام لا
على الدين لان الاستعلاء فيه لان يعمل بالودعية فيقول على الف درهم ودونيه فمحمّد لا يثبت الدين لان على يعمل بغير الودعية من
حيث ان فيها وجوباً لم يثبت على المأثم الدلالة كما يعمل بمعنى الشرط باعتبار الجواز فيعلق بالشرط فيكون مانعاً عنه وهو ذلك وكان
استعمالاً في الشرط بمنزلة الحقيقة كما ان احد دعوى الحقيقة ولهذا قال في غير العمل بل العمل ايتمار كما قوله في غير قال الله تعالى يا ايها
سلطان لا تشرك بالشر شيئاً اى بشرط عدم الاشتراك بالشرط كما في المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب الفقهاء على ما صرح
المبالية يقال بالشرط على كذا لانه لما ادى الى تنقيح الشرط في المبالية فوكيداً بالشرط توسع الفقه في ذلك وقوله ان معنى الشرط على
بما اصل مما لو اخافا حاضر المسلمون حصناً قال راس الحصن استوفى على عشرة من اهل البلدة على ان اتفق عليهم فقالوا ك ذلك فتمت
الحصن فواسم وعشرة من لانه استاس من نفسه ليعمل استوفى وشرط انما من عشرة مع ان نفسه وكانت العشرة موهبة واختيار
في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه في ضمن انهم لان على للاستعلاء وهو ليس بجزء من خطا باعتبار ان داخل في انهم
لانه انما من نفسه بقطر عطفه ولا باعتبار انما بشرط لان ذلك لا يصح فرقاً انه في ذلك على ان يكون معيناً له في قوله
لان منهم باعتبار ان المعينين في الجمول كالاجاب لم يثبت في وجه محلاً ما لو قال استوفى وعشرة او عشرة حيث كان الاجاب
في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يعمل نفسه في ضمن انهم العشرة وانما حلف بانهم على ان نفسه فكان الامام هو الموجب لان
كان اليه تعيين قوله لا يشرك بالشر شيئاً في المعاداة في الحصة وهي التي يتصور معنى الاستعلاء كالمبيع والابانة الجاهلان
على الفقه فيهم واجرتك على كذا وتزوجك على كذا لان العمل لما تقدره فمحمّد لا يعمل على ما بين بالاعوانة والابانة الجاهلان
في هذه الصفقات الزوم والزوج من ناسبها لا يصح فان شئ اذا الزوم شئ كان له في الاستعلاء والاعوانة والابانة الجاهلان
الحصنة لا يعمل لتسليمه في الخطر فليس معنى القمار يعمل على ما يحتمل في الكلام وانما قوله في الحصة من المعاداة التي ليس بمحمّد كالكلام
على مال فانها اذا قامت لزومها لم يفتقر فلا شئ على الف درهم على الشرط عند الحقيقة مع الزوم في الوطء واحدة لا يلزم ما شئ وكما
الطلاق رجعياً وحدهما يعمل على الباء او حتى الوطء واحدة يجب عليه اثنتي عشرة لالت وكان الطلاق في كذا لو كانت لفتى فكذا بان لان
الطلاق على مال مائة فتمت من جانب المرأة وانما يجب للمال عليه ما هو ضمن الطلاق وكله على من يفتقر من الباء وقدرت من جانبها على
على المعاداة لا احتمال الطلاق اياً ما دلالة الحال معاً فمحمّد لا يعمل في الطعام الى ينزل على الف درهم وقال الوضيفة
رحم الله كرسى على الزوم كرسى وبيتا وليس من الطلاق وبين الزوم ما ساقطاً لم يفتقر معاً وقيل بهما معا فمحمّد لانه يقع الطلاق او لا فمحمّد
المال امر يجب للمال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجواز لا معنى بالمعاقبة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة به الكمية لان الزوم
الزوم وبين الشرط والجواز لازمة فكان العمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من ان يفتقر على الباء وقد كان العمل على الشرط
هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح فمحمّد بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فمحمّد لا يعمل على الف درهم ولا يفتقر

المادة من جهة التبيين لا يتابع قولهم من التبيين ذكر الكثرة ابتداء الثانية يقال سر من الكثرة الى الجبروت وفيه الكثرة من الجبروت
الى الخلق وقد يكون التبيين لقولهم اخذت من الدارم وزيد من القوم والتبيين لقول الثاني فاجتنبوا الرجب من الاوقات كما في قوله
من قضاة دياب من صلح وتعدى يكون مراد ذلك ما جاء في من له جعلوا ابتداء الثانية اسما في هذه الكثرة والباقي تابعاً حتى يقال ان الحق هو الله
الكل رابع الى معنى ابتداء الثانية وقدمها الثاني لان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبيين جعلوا فيه اسماً وفيه اسماً وفيه اسماً
بالالمصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء التبيين وابتداء الثانية جميعاً عند الفقهاء وكل واحد في سر من حقيقة ولهذا في الاما والحقا
قَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ رحمه الله فيمن قال لغير حق من عدي سر شئت حقيقة كان به ان يتقسم الا واحد منهم فان لم يتقسم واحد العبد واحد الحق الا الاخر
وان اتقسموا شقوا الا واحد منهم والحقا رغبوا الى المولى وعند جملة ان يتقسم جميعاً لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون التبيين كقولهم
اجتنبوا اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجب من الاوقات وهذا المراد خوف من تميز صيده من غير تميزنا واهم جميعاً كما في قوله
من شاة من عدي حقه فهو رجب وتقول ابني حقه رجب الله ان المولى يصح من كونه العوم والتبيين رجب الفعل حقيقة كما في الاما والحقا
اصل لما خاف الفعل اليه رجب القول بالعموم لا بقدر ما يقع به الفعل بالتبيين وذلك ان ينقص عن الكل واحداً لصحة ما يتبين
الاكثر ويجوز العمل بالتبيين وقد اختلفت كونه التبيين في العبد فوجب ان يعمل التبيين فيه لاني في حقه كلف قوله من شاة من عدي
حقته فاعقبة فانه وان تناه الى البعض ايما لدخول حرف التبيين في لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لا لا يعلم ما دخل تحت الشرط
وصفت بعضه عامة وهي الشبهة لان في الصلة سمي الصفة فمجرد ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة بخصوص اي التبيين
فاما البعض في النافع فيه فمجرد وصف بعضه عامة اذ الشبهة في استندت الى الناحية التي سمي التبيين متباعدة في عمومية الوصف فبما في بعضنا
عامة وفي غيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فبهم منه وجوب القتل للشراف لهم ولو قيل قطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ
استبعاداً للجميع بالقطع ولا يقال بالمعقولة صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فقال هو المضروب كما يقال زيداً الضارب وتسمى معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكثرة خصوصاً موصوفة بالمعقولة اي بالشبهة في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك استندت
فمجرد عموم هذه الصفة لا نقول حقيقة الصفة معنى لعمومها بالوصف وذلك لاسمي الذي نسميه صفة انما يقوم بالفاعل لا بالفعول
اذا ضربت فاسم الضارب والعلم قائم بالعلم لا بالمضروب والعلوم او انما للفعول تعلق بذلك لاسمي باعتبار اننا نضرباً لغير ذلك في
العموم على اننا ناسلم انما وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها المتعلق في قوله حقته فلا يرد وجه السؤال قوله والى لانتها الثانية على
مقابل من اي هي ينزل في الغاية التي فتى بها صدر الكلام كما ان من لا ابتداء الثانية اي هي ينزل في الغاية التي شيداً بها الكلام
يقال سر من المصونة الى الكثرة فالكثرة قطع السير كما كانت البصرة متباعدة ولقول الرجل انا اليك اياه انت عاينى ويقول قلت
اي فلان فتجد شتباك من مكانك ولذلك استعملت في احوال الديون لان احوال الديون عايناً شتاك هي لتقبل بمعنى الغاية بطلقة
فاما دخول الغاية في الحكم فخرجها منه فاسم يدور مع الديل فمما فيه دليل على ان خروج قوله تعالى غفلة الى مسيرته لان الاحار معلقة لا
وبوجوده وليد فقول العلة ولو دخلت المسيرة فيه كان منظر في كذا الحالين معلوم ومسلوك وكذلك قوله تعالى ثم اتوا الصيام
الليل فانه لو دخل اليل لوجب الوصال وما يدل على الدخول في تلك فترات القرآن من ادله الى اخره لان الكلام مبنى على فترات القرآن
كله وما لا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكمين فاختار هذه العلام لا احتياطاً لمحو ما في الفصل واخذت

في كلمة ان علمنا المشاركة لرحمهم في بالجملة اذ فذلك وجب الطلاق لقوله انت طالق متى لم الطلاق فحسبت العيسين واما اذا اخطا فاذ اوردت
الخاص والعامة فاعمل على امرك ان اذ انت شرط فله يلزم الجملة اذ ابل هي في خير الجواز لما بنا قوله ومن دنا وكما تدخل في هذا الباب اي في قوله
الشرط لخاص وعامة بله لعل ان الشرط كان كل واحد منهما لا يتناول وجهاً ومختصة اما لاطلاق في العموم لاجتماعها والعموم في الشرط فمقتضى الحكم فمقتضى
من المأذون اذ لا بد منه راد ومعتد واذ كان هذا المعنى من الاجتزاء بانساب ان يغفل عن ذلك كرهه وانصت من قوله كمالا من جعل سواها في
وانجي وهو مؤمن فمختصة واذ بعدد الاغصان من غير تحيد وهذا القدر من السائل من شماس جيدي فمقتضى قوله من دخل في هذا
الطريق من دخل الدار فمقتضى ما يعلل على خلاف فعل من قبل الزنا من قبل والاصح من قبل فمقتضى قوله من دخل في هذا
فما اذ قيل من في الدار قلت زيد فمقتضى ما يعلل على خلاف فعل من قبل الزنا من قبل والاصح من قبل فمقتضى قوله من دخل في هذا
قال الله تعالى كل انقضت بوجوب كونه ما بعد من اجزاء انقضت الى كونه كل من انقضت اذ انقضت كل من انقضت والاصل في الجواب كذا في
عين المعاني فاذا قال لا تنسب امره في طابق في غير امره من حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها في طابق في غير امره من
حيث لا ينسب في المرأة التي لا تنسب امره في طابق في غير امره من حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها في طابق في غير امره من
سواء انساب الراس فذلك وجب الاحاطة ومن السام الا انما الاضائة ولما لا بد من الاضائة من السام اذ الاضائة
من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
عاصم اي جميع اجزائه التي لا بد من الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
كل صفة للصفة الشرطية اذا لاسم لا بد من الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
على سبيل الافراد وكبير العلة قال الله تعالى في كل نفس من الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
البيد اذ هو كونه في موضع الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
ينبغي هذا المحسن اذ لا بد من الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
فمقتضى قوله يجعل كل واحد من الاثنين ان الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
الفضل الاول فمقتضى لانه كل الداخل اول لان من دخل ليدرك ليس بالاول من بين سبعة فمقتضى قوله في الفصل الاول لم ليس كل واحد منهم
غيره بالداخل على اعتبار اذ اكل واحد منهم كسبوه كونه كل كون كل واحد منهم اول واخذ في حق من يخلفهم وفي الخلاف قوله لو لم يكن
منكر اذ لا بد من ان هناك اذا دخلت المرأة مسلمة لم تكن لان كلمة من وجوب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس من غير وجه اعتبار بمعنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اعم وسابق ولم يوجب ذلك بل الفصل الاول لم ليس كل واحد منهم فان الامام
اذ اقال جميع من دخل بنا المحسن اذ لا بد من الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام الا انما الاضائة من بعض السام
الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كتحقق واحد في انهم اول فلم راس واحد وكيفية كل لغني الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان
كل واحد من الداخلين ثانيا ولا يلزم باخاطة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد القريب من احد احسن الله احواله وقد ربا عليه ما لم يزل
ما بعده من مشقة مشاكلها فكانت بتمه مارية من امحاج مسؤول لانه والاصحاب قدس الله تعالى على الشروع في هذا الامر المهم الفضل
راسه واول الضعفاء هذا الخطب اسد لهم بحمد الله واثباته فبذلك محمود في توضيح ما بينهم من مخالفة واجرت سر عدي في كسر ع

لكن عصب من دعا له في الصبح الفاظ ففتح معاشة بقدر الاسكان واجتهدت في شغل لغات وكشف لك بيانها ووضعيان حكمي بعلوم
عانيت فيه شدة هذا الفكر ولم يكن ليذة تأسست فيه مشاق لعمري في هذا التحقيق وقد ادنى التوفيق في هذا الطريق وذلك من طلال نعم الله
عليه وخرائبه كبره وخرائب القامة والمسؤل من فخذ البعير وكبره العليم ان يجعل مقاساتي في ذرة ليعتدني الله تعالى بالجميل في الدنيا
وقبيله الى الثواب الجزيل في العقبى وان الجعير من الناكرين ليعتد الله الشكر المكنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
محمد وآله الطاهرين من آل البيت الطاهرين والحمد لله ربهم العليم الغني

خاتمه

يقول الفقير المضطر الى رحمة ربه الكريم التمسك محمد امير المهتم غفر الله له والرحيم المحمدي لشدة الكرم العظيم الوهاب الذي يتفضل على من تشاء بحليل
 الانعام ليعتصم به الذي جعلنا من غير امتنا فخرت للناس بلا شك ولا ريب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق مات بلا ريب
 ودينه بخير اتباع الكتاب والصلة والسلام على افضل العالمين وتمام النبوة ميدانا ومولانا محمد اجل من اوتي الحكمة بفضل الخطاب
 وعلى الدواصير الفاضلين بكل فضل مستطاب وعلى قاطب شاة الاثر ان علمنا بحقيقة سور وفي اصول الفقه كسما ومجلدا
 فخر التحقيق المحمدي من اختلاف المذاهب وهو موافق لما اوضحه تدقيق الخطاب وكان ايضا افضل من بعض خصوصاً
 كتاب التحقيق المعروف بعبارة التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة بريان
 الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاشعري المعروف بمبتن حسام شمس الاسلام
 والمسلمين بريان الشريعة الفضلي علم الهدي علامة الورى مصباح روض الدقائق
 مفتاح كنوز الحقائق في الشريعة بين الفقه اذولى الحكم والتفسير في العلم اذولى
 الفهم والتفكير مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد العجاري
 قديم في المطبع العالي من المطابع في الاكشاف والاصناف
 للمفتي ابو الكشور الك مطبع اوده اخباره خطه
 نقاس من العزاد والفار فحصل الفخر من
 الطبا عفي اليوم الحادي عشر من جمادى الثاني
 سنة الف الف مائة ثمان مائة وتسعين من الهجرة النبوية
 على صاحبها الصلوة والسلام والتمية الطابقي
 رابع شهر ربيع الثاني
 وجمادى الثانية
 من سنة
 الف مائة

4351

4351

